# 目次

# 論反理性主義的逆流

## 一

譚平山先生最近在一個雜誌中發表了一篇「紀念 國父中山先生誕日並敬告青年」的論文，在這裏面，他向青年提出了幾點「最值得注意的問題」：「第一，必須有遠大的理想」，「第二，要有實際的精神」，「第三，不盲從，不迷信，反對獨斷」，……他說：「在中國社會中，有種種的束縛，阻礙着青年思想的前進，不容青年懷有遠大的理想。一方面是保守的封建勢力以因襲的成見，獨斷的教條強迫青年接受，要青年照着老樣子去生活，對一切不合理的現象處之若素，不許懷疑，對權威者的一言一動，盲目的信從，而不許問：爲什麼？青年要有遠大的理想，開闊的胸襟，必須打破這種束縛！……」

破除盲從與迷信，推翻獨斷的教條，從現實中確立遠大的理想，在實際中作實事求是的努力，這是代表着一種什麼精神？是清醒的，現實的理性主義的精神。

我們的抗戰是正義對非正義的鬥爭，是人類的理性對反理性的鬥爭。因此，在我們的抗戰中所發展起來的思想文化潮流，其基本的方向，應該是理性主義。

理性主義要求科學，因為科學的精神是實事求是，這是迷信的對立物；理性主義要求思想的自由，因為自由才能保證思想的活潑發展，這是治療獨斷的聖藥，理性主義要求合理的思考，而所謂合理就是要求邏輯與現實的一致，因為只有這樣，才能把一切愚昧的盲從從根基上剷除淨盡！

任何一個時代的文化思想在其發展向上的時期，都是理性主義的，而當它表現反理性主義的傾向的轉化時，也就表現出了它的沒落崩潰。「近代歐州的文化」，——如譚平山先生所說：「是在反對了中世紀的頑固的教條之後才發達起來的，所以英國近代的第一個大哲學家法蘭西斯培根首先提出要打破偶像與成見的主張。」十七十八世紀的西歐文化是理性主義的（注意，這里所說的理性主義與說到經驗論與理性論的對立時的理性主義含意有廣狹之不同。）但是從十九世紀中葉以後，隨着資本主義的向上時期的過去，隨着獨佔的資本主義階段——帝國主義階段的到來，隨着西方的資產階級已成為不是助長而是阻止歷史的更新發展的勢力，於是在文化上也崛起了反理性主義的思想，這種反理性主義表現在哲學上就是直覺主義，神祕主義，唾棄客觀的觀察與思考而推崇朦朧的直覺與盲目的意志；表現在政治思想上就是對民主政治的懷疑，而以為墨佛里的唯力主義為聖經；表現在經濟思想上就是庸俗的效用價值說等等。法西斯的思想是反理性主義思潮的集大成者，也就是近代思想最反動的一個表現。

我們在實踐上以民族自衛的正義戰爭來反對法西斯的侵略戰爭，因此我們也要在思想上發揚理性主義來反對反理性主義。也因此，我們就更要嚴密檢查在我們今日的論壇上由於外在內在的某些條件

而形成的某些反理性主義的傾向，加以及時的克服，因爲這是有害於中國思想文化的發展的！

## 二

意大利的法西斯主義的詩人——所謂未來主義的藝術的創始人——馬利納諦（Marinetti）曾經歌頌戰爭說：「戰爭是美麗的，因爲牠建立了力與平靜的諧和」；「戰爭是美麗的，因爲牠使槍聲大炮聲，休止時的沉默，以及腐爛時的芬芳的氣味，都諧和起來了」；「戰爭是美麗的，因爲牠創造了新的建築術，例如巨大的軍用車輛，飛機飛行時的幾何學以及焚燒着的村莊中的螺旋形的黑煙」；「戰爭是美麗的，因爲牠使男人的身體更加年輕，女人的身體更加可愛」；等等等等。無須解釋，這位「藝術家」正是「法西斯就是戰爭」這格言的最忠實的奉行者，所以他把他的「新美學」建立在戰爭上，而歌頌着尸身腐朽的「芬芳」，和村莊焚燒時的黑煙的「美麗」。

法西斯主義者這樣地歌頌戰爭是不足爲奇的，因爲對於他們，除了戰爭，沒有任何出路，沒有任何更遠大的希望。但是假如我們也跟着大聲喧嚷道，目前是「大戰國」的時代，一切都爲了戰爭，除了戰爭，沒有任何別的，那是什麼意思呢？請看這樣的話和法西斯瘋狂的囈語有什麼差別：「眼見歐州已踏上大一統的門限，將來的世界大戰恐怕是大陸與大陸的戰爭，所趨的最後方向是以武力得來的全世界大一統」；「體魄健全的當政男兒不能不拿起槍來，準備二百年的苦戰，大戰國的時代只允許大戰國的作風，大戰國的作風只有二字——（一）戰！所以和平不可能，和平乃下次戰爭的準備。……」「愚蠢的俗人們，莫以爲宇宙是一和平的機構，莫希冀世界大同，世界大同只有在我們的武力

統治上才能實現」。（散見「戰國策」各期）（註）這些話若出於希特勒墨索里尼與日本軍閥口裏是鬼話，而出於我們的教授們的口裏更只是夢話！

難道我們看不出來，法西斯侵略戰爭恰恰不是美麗的，而是醜惡的；人類的文化的繁榮發展恰恰不是依靠殺戮與破壞，而是依靠自由與和平？難道我們看不出來，我們的抗戰恰恰不是爲了戰爭而是爲了消滅侵略的戰爭，這才是正義的戰爭，値得歌頌的戰爭？難道我們看不出來，恰恰就在目前的全世界的戰火瀰漫中，已顯露了人類的永久的和平自由幸福的文明的道路？我們中國人民浴血苦鬥正是爲了實現這一道路，我們有這樣偉大的理想，所以我們才能實現這眼前的鬥爭。

## 三

法西斯主義者高捧尼采，我們的學者也高捧尼采。尼采說：「愛和平吧，因爲和平是對於新的戰爭的準備，短時期的和平是比長時期的和平更可愛的。我勸告你們，不要工作，而要戰爭」。所以戰國策論客也說：「和平乃下次戰爭的準備」，而把戰爭當做時代精神的「母題」。尼采說：「奴隸性是構成文化的主要的必須條件之一」，所以戰國策論客也主張民衆應該像奴隸一樣地崇拜英雄。尼采說：「男人底教育是爲了戰爭，女人底教育是爲了給戰士安慰」，所以戰國策論客也要在「大戰國時代」

---

（註）「戰國策」是在一九四〇——一九四一，在昆明出版的一種刊物，這裏面的撰稿人，如陳銓，林同濟等，當時被稱爲「戰國策派」，以後在納粹德國逐漸顯露出敗象的時候，這個刊物也停刊了。

一九四六年二月。



高唱新賢妻良母主義。……

然而西方的法西斯主義者還不以是以尼采爲滿足，更想和黑格爾攀親。黑格爾——這一個偉大的辯證論者，因爲受了他的觀念論外衣的束縛，在其思想體系中，特別法律哲學的一部分表現出了反理性主義傾向。因此黑格爾一死，他的繼承者就循着兩條道路發展：一方面，人們接受了他的辯證思想，發現其合理的核心，把它的整個體系加以一次顛倒，使之成爲現實的鬥爭武器；另一方面，人們發揚了他的反理性主義的思想要素，用直覺主義來解釋他的辯證法，閹割了其中革命的要素，使之成爲神祕的東西。所謂新黑格爾學派正是做着後一方面的工作。西歐的在沒落中的市民層就利用了黑格爾的顯赫的名字，而用新黑格爾主義的精神來對抗對於黑格爾思想的革命的改造與發展，這種辦法在我們這裏居然也發生了反響。

賀麟教授在最近發表的一篇論文中，就特別引證了德國克洛那（Kroner）教授的話：「黑格爾是最大的非理性主義者或超理性主義者，也可以說黑格爾是理性的神祕主義者」；且加以詮釋說：「此語頗博得現代許多黑格爾學專家的贊許，蓋最近的趨勢皆欲糾正前此認黑格爾爲純理性主義者或泛邏輯主義者的偏蔽也」。接着他又引證哈特曼（Hartmann）教授的話說：「……無論在任何情形下我們也不能否認辯證法中有曖昧不明處，神祕莫測處。此顯係出於天才，雖可修養，但難於模倣。它實是一種特有的原始的內心洞觀，而且是一種高遠的洞觀……，」於是賀麟教授也跟着說：「黑格爾自己承認這是一種洞觀，是一種有神祕意味的思辨的真理。但是所謂神祕的非是反理性的，不過此種由物的正面究極到其反面，由物之對立而洞觀其統一的直觀，非一般形式的分別的理智作用所可了解罷了」。儘管他聲明並非反理性的，但用「直覺」與「洞觀」來解釋黑格爾，豈不正是把黑格爾思想

反理性主義化了麼？（賀麟教授文見時代精神三卷一期）

不能否認的，黑格爾的著作中有許多神祕主義的色采，但這並不是他的思想光芒之所在，而恰恰是掩蔽其光芒的黑霧。現在，所謂「黑格爾復興運動」卻並不在於去真正發揚黑格爾的思想光芒，而是企圖把這神祕主義的霧罩得更濃，想使辯證法永墜在這霧中，以消蝕牠的革命性，因此，這也就是企圖以黑格爾的反理性主義的發展來虐殺黑格爾的理性主義的發展。西歐在沒落中的資產哲學已做過這樣的努力了，但並沒有得到什麼足資誇耀的成績，中國的學者揀拾其唾餘，有什麼光榮呢？

# 四

「戰國」一派的林同濟教授最近又發表了一篇洋洋大文，叫做：「第三期的中國學術思潮」，據他在這篇文章中分析，從五四以來，現代中國學術經過了兩個階段，第一階段是從民八到十八年，可叫做「經驗實事時代」，以胡適之的「中國哲學大綱」爲開山之作，第二階段是從民十八年以後，是「辯證革命階段」，以郭沫若的「中國古代社會研究」的出版發其端。而現在，是要準備踏進一個新的階段了。關於林先生對過去中國學術思潮的階段劃分與其認識，實在很有問題，這且不去說它，只看他心目中所要展開的新階段到底是怎樣的呢？於是我們就劈面遇着一大套的玄妙的論調：「乃是一種嶄新的作法，迫近一種鳥瞰的姿勢，代表航空時代的一種作風，有如列禦寇乘風而行，兩萬尺下，山川陵谷，高低斜平，歷歷在眼底，呈湧出一幅渾成圖畫，自有它的「母題」Motif，它的整個骨相的」。真是老子所謂：「道可道，非常道」，所以林先生也說：「我無以名之，欲名之曰文化綜合

Cultural-synthetic 或文化攝相 Cultural Configurative 時代」。讀者恐怕簡直就不知道這是在說些什麼，請略加以詮釋。

原來當今之世，戰爭有所謂「全體性戰爭」，國家有所謂「全能國家」，於是見獵心喜，文化也不妨來個「全體性的文化」或「文化的全體觀」了。這是其立意的由來。但怎樣把握這「全體」呢？本來對一個民族文化不要作片面的局部的觀察，而要認識其總體與全面，是不錯的。辯證唯物論者從來沒有企圖以局部的把握代替全面的認識，而正是要通過分析把握豐富事實而加以系統的綜合。但林先生認為這樣不行，他要高高超出於繁多的事實之上，而用慧眼的一瞥來洞澈於上下古今。這確是相當神秘而難以言傳的，所以林先生不得不借助於種種譬喻來說明他的見解，甚至借助城隍廟中看相先生來打比。原來他所謂「攝相」的「相」即「看相」的「相」也。据說是看相的，雖也看你的面貌骨骼，但他還要看出超乎面貌骨骼以上的神氣，怎樣才能看出這個呢？——那就不能不借助於賀麟教授所說的「高遠的洞觀」，「神秘的直觀」了。林同濟教授自己也說，要認識整體「不是加減乘除問題，乃是整機神會問題」，因此才要「航空」，而且越高越好！因此才要脫離了分析而談綜合，脫離了事實而談玄妙的「體相」！

林同濟教授有幾句話說得還有點道理：「第一期的功績在掃蕩千餘年道學面孔的淫威，掃出冷酷的事實來打碎那麟甲千秋的載道說教的老偶像。細驗此中，乃含有一股純理智的精神」。是的，五四初期的學術思潮是貫徹著理性主義的精神的，那就表現為德先生賽先生的呼聲，而林同濟先生所謂第二期的學術思潮也依然是理性主義的。現在林先生想對第一二期來一個反動，那正是想以反理性主義來反抗理性主義。

然而在西方支持着反理性主義思潮的政治勢力已在這世界大變動中日趨於沒落的時候，人們卻在東方爲之搖旗吶喊，亦多見其不學無術而已。

## 五

正因爲我們抗戰不只是爲了戰，更是爲了建國，而在建國工作中，學術文化的建設是最重要的部門之一，所以最近，似乎許多方面都在注意着今日中國學術文化發展的動向的問題，上舉林同濟先生的話正是其中之一。這問題確是一個遠大宏闊的問題，但是能明確的把握着整個世界的政治發展的動向和中國政治發展的動向，這問題也不難得到結論。而也正因爲目前整個世界處於最複雜的變化之中，一眼看去，似乎一切都在未定之天，這就闇昏了許多人的頭腦，在各種問題上做出了荒謬的結論。在這裏，我們不打算詳細討論世界與中國的發展動向，但我們可以斷言的是：以世界範圍來說，從十九世紀中葉以後勃發起來而每況愈下的西歐反理性主義思潮已經絕對地沒有出路了，正如它們的支持者在政治上的沒有出路一樣；而在中國，既然從五四以後，在搬運西方的學術東來之際，早曾零碎地帶進了許多反理性主義的出品，卻並不能在國內起多大的作用，那末，在今日，正義的民族解放戰爭正在使全國人民的覺醒與力量飛躍提高的時候，更難給反理性主義的學術思潮以任何發展的餘地了。

整個人類將從戰爭的烽煙中獲得理性的充分解放與發揚，中國的學術文化的發展路向也終歸不能不是理性主義的。

這是一條坦蕩的大路，洋溢的長流。然而在大路上有障礙，在長流中有逆流，這種反理性主義的思潮在今日個別地出現是深可注意的事。而其發生的原因也是不難解釋的吧！

逆流是不能永在的。但正因爲逆流的存在，我們就更不得不堅持主流的發展。

我們要堅持科學的精神，堅持思想的自由發展，堅持合理的思考，從這裏面培植我們的遠大的理想，實事求是的精神，反對一切盲從和獨斷，打碎一切反理性主義！我們一面要排斥因襲的傳統的成見，一面要排斥西方腐敗思想的傳染，而在民族解放戰爭的發展中充分發揚清醒的現實、的、科學的理性主義。

一九四〇年十二月

# 一個唯心論者的文化觀

——評賀麟先生著「近代唯心論簡釋」

站在唯物論的立場上，批評一個公開的唯心論者，倘從基本點上來爭論，那麼我們不能不再提起在這哲學上的兩大營壘之間已經不知道爭論過多少次的許多問題，但在這個書評中却不打算這樣做。我們所要評論的這本書，從其題目看，雖然像是本系統地解釋唯心論哲學的書，但實際上却是一本論文集。其所以引起我們興趣的地方是在於它的作者所企圖進行的「文化批評」的工作。作者說：「批評文化可以說是思想界最親切，最有興趣，對於個人和社會，對於物質生活和精神生活最有實際影響和效果的工作，因爲文化批評一方面要指導實際生活，一方面又要多少根據一些哲學理論。所以文化批評乃是使哲學與人生接近的一道橋梁」。（頁二五七）我們在這裏要討論的也就是：這書的作者從他的唯心論的觀點與立場出發，在文化批評上到底進行了怎樣的工作。

事實上，和本書同樣觀點與立場，並企圖進行同樣工作的著作目前也還不少，我們之所以獨選擇這一本書，是因爲第一，本書作者非常正確地把自己歸於唯心論陣營中，不像有些扭扭捏捏裝做什麼物心綜合論者那樣叫人作嘔，其次則因爲本書在同類著作中是算得比較有見解的，比較的能成一系統的。

現在我們就來討論賀自昭先生——這一個唯心論者的文化觀，但我們還不得不先說明一下他到底

## 直覺論的神秘主義

在本書中，有一篇附錄，是德國 Heinrich Meier 的分析近五十年來西洋哲學的論文，其中說得好，「由注重直覺而陷於無理性，由理性的絕對主義，而走到無理性主義，此實現時哲學界最顯著的事」。（頁三四九）雖然這位德國教授對於這種反理性思潮的分析是非常不完備的，但他正確地指出了直覺論與神秘主義和反理性主義之連接，認爲這是「對於眞理之反叛」，並且他指出這種傾向是肇端於十九世紀末年，而「自歐洲大戰後愈益流行」。在我們看來，這種思潮正是大資產階級腐敗沒落的表現，當然是代表不了這五十年的整個哲學界的。站在古典唯心論立場的這位德國教授却不能不對唯心論的這種沒落痛心疾首，認爲「自此種哲學流行以來，哲學界顯然弄成一種可怕的無批判無指針的狀況。」

奇怪的是中國的賀麟教授在翻譯了這一篇德國教授的論文後，並不能斷然否認直覺的反理性的意義，却又自白道：「我個人對於此問題也異常徘徊猶豫，但經過很久的考慮，我現時的意思仍以爲直覺是一種經驗，復是一種方法」。（頁九二）終於說：「我們謂直覺方法與抽象的理智方法不同則可，謂直覺方法爲無理性或反理性則不可」。（頁九四）然則這到底是怎樣的一種方法呢？他又用不確定的口氣說：「直覺法恐怕更是基於天才的藝術」。（頁九四）並且直覺又可以是「先理智的」，就是說，在運用理智前，先可以用直覺來慧眼一瞥地得到「對於實在對於理念的整個印象」。（頁九

六）而理智的作用却不過是分析這種印象而已。

唯物論者認爲感性的認識是先於理性的認識的，人們透過感覺的認識才能對於外物實行理智的思考。多數的唯心論者則相反，把理智置於感覺之前。但沒有從感覺中所得到的實在的經驗做基礎，所謂理智豈不是完全落空了麼？於是當唯心論發展到其最後階段，就索性把理智也推翻了，在理智之前，更設一所謂「直覺」的階段，而這直覺是「天才」的「藝術」，平常人所無法企及的。這樣他們就更遠地離開實在的知識，而更深地進入神秘的境界了。

所以，賀麟先生雖自認是紹述康德與黑格爾，但實際上却是那些把整個康德黑格爾學說神秘化，反理性化的新黑格爾學派——德國的 Kroner，意大利的 Croce 之流的同盟弟兄。這些傳學了那位偉大的辯證法哲人的名字的德意學者，現在已經成爲法西斯主義思想上的保護人，而我們的賀麟教授也跟隨着把黑格爾學說和辯證法神秘化起來。他對辯證法的描寫是「辯證法一方面是一種方法，一方面又不是方法，是一種直觀」，「這需要天才的慧眼」，「理智的直觀每爲大詩人、小說家、戲劇家、政治家、宗教家所同具，且每於無意中得之」，「無論獲得辯證觀也好，運用辯證觀也好，都需要藝術式的創造天才」。（均見本書「辯證法與辯證觀」一文中。）

很顯然的，假如這樣的「直觀」，這樣解釋的辯證法，是成爲方法的話，這種方法就只是神秘主義的方法，這種方法不能引我們到眞理，而只能引我們到混沌。

想用這樣解釋的辯證法當做武器來攻打唯物論的辯證法，那不過是想以一個無處寄藉的黑影子來對敵輝煌的陽光罷了。

但要以慧眼的洞觀，天才的直覺來在瞬息之間，了悟過去與當代的文化，這怎樣能辦得到呢？唯物論者從實際歷史發展中討論過去的人類文化是經過怎樣的歷程，以後又將是怎樣發展下去，但這種討論，在賀先生看來是「形而下的」，與哲學無關。哲學却是要「單就理論上先天地去考察」社會文化所「應取的步驟或階段」。（頁二三二）這就是說：可以不顧過去歷史「是」怎樣；而專從理論上來討論它「應該是」怎樣；因而也就是不從現實的發展趨勢來推究以後將「是」怎樣，而只是從理論上推斷其「應該是」怎樣。這所謂理論是先天的，先經驗的，先理智的。——這是何等奇怪的理論啊！對於主張這種理論的人，我們只好說：你願意白晝做夢，你就去白晝做夢吧。你不管真理，真理也不會來理你！

但一種理論既和事實無關，到底有什麼用處呢？與社會進化的事實無關的社會進化的邏輯，對於文化能起什麼批評作用呢？——賀先生回答道：理論（先天的邏輯）與事實，雖不相關，但却能往往相符合。為什麼呢？他又告訴我們，這是因為理論本身既是合法則的，則雖是先於經驗，經驗的事實却不會違背它。這實在是很奇怪的。依照此說，則我們可以完全不知道歷史，光憑空洞的邏輯，就能設想出社會進化的歷程，而歷史事實却剛好和這設想相符。這是無論如何也令人難以想像的。於是賀先生又補充說，事實之所以符合理論，原來是因為「事實本來是經理論邏輯，先天範疇加以組織整理而成」。（頁二四九）我們先有對於社會發展的幻想的公式（對不起，我們只好稱這是幻想的公

式），然後根據這公式去整理事實，於是結果，事實就符合了理論。這固然是明白易曉的事，但如此做法，我們對於事實了解了一些什麼呢？我們對於社會的發展了解了一些什麼呢？那不過是任意改造事實來牽就理論罷了。

目前流行的對唯物史觀的「批評」是說，唯物史觀只依照主觀的公式來安排歷史材料。但這批評，如上所述，恰恰倒正是這些唯心論者爲自己的寫照。本來，一切唯心論者——特別是進入其腐敗時期的直覺論者，無例外的，是絕端的主觀主義者。他們假設了「先天的範疇」而把歷史硬裝進去。

既然是依照「先天的邏輯」來純主觀地批評社會文化，當然他們就可以十分自由地，不顧古今中外的不同（用賀麟先生的話，就是「超時空」地）任意搬弄一切文化歷史的現象。像在這本論文集中就把十七十八世紀歐洲的人本主義和中國古代儒家之注重人倫混爲一談。（頁二七五）具體的文化歷史條件，和由而產生的，在彷彿相似的面貌下的相反本質是完全被棄置不論的。這樣一來，一切發展進步也就毫無意義了。所以賀麟先生說：「從舊的裏面去發現新的，這就叫作推陳出新。必定要舊中之新，有歷史有淵源的新，才是眞正的新」。（頁二七四）固然我們也從不以爲，新的事物是與舊的事物完全無關，突然跳出來的，但這並不是說，「從舊的里面去發現新的」，（這是承認新早已存在在舊里面）而是從舊的里面發展出新的：舊經過發展，變革而成爲新的。

市面上現在流行着許多新字號的產品——新理學，新世訓，新人生觀，其所謂新，就正是如賀麟先生所解釋的。在基本上，他們都是用超歷史的範疇來抹煞新舊的差別，把舊貨改裝一下，當做新貨來出賣。

什麼是文化呢？賀麟先生說：文化是「精神自覺的活動之產物」（頁二），文化的本質是精神。而精神呢，則是「指道或理之活動於內心而言」。（頁二六三）總起來說：「道之憑藉人類的精神活動而顯現者謂之文化」。（頁二六二）很明白的，在這裏的意見不過是黑格爾學說中適合於神秘主義者的脾胃的一部份的抄襲。其所謂「道」是超越文化，超越一切自然與社會的物的，這實在是不可捉摸的東西，而要加以捉摸，就只有乞憐於宗教。所以賀麟先生在一切文化物中，特別重視宗教，他說：「宗教以調整人與天（此所謂天，就是所謂「道」的註解——引者）的關係爲目的，道德以調整人與人的關係爲目的。在此意義下，我們不能不說，宗教爲道德之體，道德爲宗教之用」。（頁二六五）既然說不從社會關係上來說明道德，而是把來看成天意在人事上的反映，則道德自然要受宗教的支配。而現實社會中的道德——爲了固定一定的社會關係而產生的道德，也就要被看成是神秘的東西，是由不可抗的天意所決定的了。在一定的社會中產生一定的人與人的支配關係，這種人與人的支配關係，在賀麟先生手里却被解釋爲天對於人的支配關係。經過這種解釋，人與人的支配關係就被合理化，神聖化起來了。——這正是在神秘主義外貌中的本質。

最清楚地表現這種本質的是賀麟先生對三綱五常的新解釋。所謂君君臣臣父父子子的五常，所謂君要臣死不得不死，父要子亡不得不亡的三綱，本是反映着封建等級社會中的人與人的支配關係的道德教條，而賀麟先生則以爲從這里發現了「新」的東西。他說：「三綱說是將人對人的關係，轉變爲

人對理，人對位分，人對常德的片面的絕對的關係。故三綱說當然比五倫說來得深刻而有力量。」（頁二八四）他以爲臣必須盡忠於君並不是表示君支配臣，而是「對名分，對理會盡忠，不是作暴君個人的奴隸」。（頁二八五）——這正是向一切奴隸說教，你不必苦惱，要知道你並非服從你的主人，你不過是服從那個在主奴之間的天理罷了。

然而賀麟先生却以爲五常說和西洋的人本主義相當（頁二七五），三綱說更是和「西洋向前進展向外擴充的近代精神相符合。」（頁二八六）——他旣然對於西歐思想，只是鈔拿了其末期的發着腐尸氣味的糟粕，他根本就呼吸不到那與無神論相結合着的人本主義，與唯物論相聯繫着的健康的精神。「近代基督敎是整個西洋文化的縮影與反映」。（頁二六七）——賀麟先生所看到的西洋近代文化就是如此。

那麼，我們在關於中國現在的文化問題上還能向賀麟先生要求什麼呢？他固然批評了中學爲體，西學爲用說，批評了全盤西化論，批評了本位文化論，然而當他自己主張說：「應該以道，以精神或理性作本位，換言之，應該以文化主體作爲文化之本位」（頁二七二）時，其實是和那些說法一丘之貉，甚至還要更落後一點。假如還不懂賀先生的意思，那麼請讀下面這句子吧：「現在的問題是如何從舊禮敎的破瓦頹垣裏，去尋找出不可毀壞的永恆的基石，在這基石上，重新建立起新人生新社會的行爲的規範和準則」。（頁二八八）

從歐州販運來大資產階級的腐敗時期的直覺論和神秘主義思想，回來加入到舊禮敎的復古營壘裏去——這個的確是目前中國文化中的一個値得我們深思的現象。

一九四二，九，二一。

# 思想的漫步

## 一　關於「人本主義」

近來很多人說到貞元交會，貞下起元這類的話，其意蓋謂中國處在現在的時代，正是在文化上承先啓後的時期。這樣的說法是可以承認的，但是我們不能不問，到底承什麽先，啓什麽後，也就是說：要怎樣地接受中國舊文化的遺產？要創立怎樣的一種新文化？對於這兩個問題，向來就有各種各樣不同的回答。

就前一個問題看，那麽就必須對於二千年來的中國舊文化作一番檢閱，看看裏面到底有什麽好東西沒有。清末張之洞提出「中學爲體，西學爲用」之說，是以爲中國「自古以來」關於義理性命的學說與倫理觀念是永遠不會變的。但他們却說不出什麽理由來，不過是說，這些東西是先聖先賢所傳下來的大道理，不可輕易變動。這種說法，禁不起幾番歷史上的大風濤，至今就連李長之先生也說：「一般人很詬病中體西用這句話。我對於這句話也一向沒有好感，我一見這句話，就宛然像看見清末民初的那些留半截辮子的維新黨，或者那些既纏又放的女人脚一樣」。（註）但是李長之先生其實也是

主張「中體西用」的，他說：「我覺得中體西用這句話的毛病，不在這話不對，是在當時人並不了解其中的意義」。由此可見，李長之先生不過是不滿意於張之洞所說「中學爲體」的說明含混，而企圖加以新的解釋，所以他自己問道，「中國的體到底是什麽？……中國文化傳統的長處到底是什末？以此爲體，到底是甚於它的本身價值，還是只由於吾人愛國的情緒？……」答覆自己提出的問題，他說：「中國過去的文化的特長是在人生方面，其精神是審美的。樂記上稱說：人情之所不能免也。人本主義就是我們一切文化的根本。本來文化不過是爲人生的，講人生須就『人』的立場，並須就『生』的立場。中國過去的文化特點却就是如此。」

照李長之先生的說法，中體西用說得到了一個新的護符。他所指出的兩點，其中第二點說，中國文化以人情爲本位，而與西洋文化之以理知與意志爲本位相對立，這點，我們暫不加以討論。現在我們要討論的是他所指出的第一點，那便是說：中國文化是以人爲本位——「人本主義是我們一切文化的根本」，——而與西洋文化之以物爲本位相對立。這種說法是很值得商量的。

但這種說法又不僅出于李長之先生一個人，我之所以取李說者，不過是當做這種說法的一個代表而已。倘要另舉一例，我可以舉出謝扶雅先生的文章，他說：「我民族五千年來思想的過程，實在是緜緜一貫；它的本質徹頭徹尾地是人本主義（Humanism）。人本主義原是一個西洋名詞。西洋歷代常有人本主義的思想，例如古代的智辯派(Sophists)及蘇格拉底，中世文藝復興期的『人底發見』，近代英美的人性主義（Humanitarianism）及實用主義（Pragmatism）皆以人生爲中心，皆對『人』發生特殊興趣，反乎傳統的『物』或自然中心的思想。不過中國的人本主義更側重人的倫常方面，

（註） 李長之：「中國文化的現階段」（新認識六卷三四期合刊，三十一年十二月出版）

致力於人我相互之和諧，不像其他民族的偏重個人性或轉而偏重集衆性罷了。我國人本主義的表現便是數千年來的儒學。」（註）這段話更是分明地認定，中國傳統文化的「本質」是人本主義，而這所謂人本主義正是西洋（Humanism）一字的翻譯。

用做西洋名詞的翻譯，人本主義的原文可以有兩個字：Humanism 與 Anthropologism。假如是後者，那就不過是一種重視人的思想，在西洋思想史上是一種落後的思想。假如是前者，在中文里也有人譯做「人文主義」或者「人道主義」，那是到了歐洲文藝復興期才勃興的一種新的思潮，其內容卻不是用重視人道一點就可以包括得了的。因此很顯然的，謝扶雅先生對「人本主義（Humanism）」的解釋是很混亂的。而無論謝扶雅先生還是李長之先生，其對中國傳統文化的說明都不足以證明其在「根本」上或在「本質」上是 Humanism 的人本主義，充其量也只是一種抽象的具有一定歷史內容的人本主義而已。

既然把人本主義當做 Humanism 的譯文，那麼人本主義就不能不和歐洲近代的黎明期——文藝復興期的「人的發現」運動有着密切的聯繫。所謂「人的發現」，也可以說是「人的自覺」：自覺是一個獨立自主的人，有獨立的思考能力，有自主的決定能力，對於一切週圍的事情，自己可以負責任。不是像在中世紀那樣，一個人應該想些什麼，做些什麼，都已由宗教的教條死死地釘定着了，相反的，一個人在思想與行動上是應該有自由的，是要不斷地懷疑、探索、追求、前進的。所謂「人的發現」，又包含着人與人的相互承認與尊重的意思，那就是說，每個人不僅把自己看做是一個獨立的人，而且也把旁的人看做是獨立的人，也同樣有獨立地思想與行動的權利與能力。因爲從人本主義的

（註）謝扶雅：「我國的人本主義——儒學」（時代精神七卷四期，三十一年一月出版）

精神里發揚了思想的自由，於是就有助於科學的產生；又因爲人與人相互承認與尊重，則從人本主義的精神中必然發展出民主的觀念。

從這樣的人本主義的意義上來看中國傳統的思想文化，豈不是必然會得到和李長之先生與謝扶雅先生以及其他持類似論調的先生們完全不同的結論的麼？

固然從中國過去的文化思想中並不是根本找不出一點人本主義的要素來。但是根本上說來，中國舊思想中的無論那一個流派都並不是人本主義的。墨家思想比較上還多帶人本主義的成分，但是他們講上同，講天志，講明鬼，那又是非人本主義了。只有從他們那兼愛儉實的思想和行俠的精神中還流露着人本主義的氣味。從印度來的佛教思想，不用說得，更是和人本主義完全對立的；而從本國土壤中生出的道家思想，雖然像是嚮往於獨立自由的生活，但其實却是出發於以人爲芻狗的悲觀心理，而企圖在心理上得到解脫的境界，這種思想與人本主義也是根本對立的。至於儒家思想——那是謝扶雅先生所認爲是「我國人本主義的表現」的，縱然可以找出若干人本主義的成分，但是從根本上看我們不能不說：儒家思想並不是人本主義。以爲儒家思想是人本主義的唯一理由就是，儒家不談天，不講自然，其思想學說是以人倫觀念爲中心。但是在我們看來，儒家的人倫觀念，不僅不足以證明其爲人本主義，相反的，恰恰足以證明牠不是人本主義。因爲，凡人的思想行爲由獨斷的教義所嚴格地規定着，無論這教義是宗教的還是倫理的，那都是反乎人本主義的。

要說明這一點，我想不妨舉出一位贊美儒家思想的先生的文章來看一下，這便是陳定閎先生的文章：「要社會根本不變動，即要使其根本沒有解組現象，只有將一切成訓、習俗、行爲、規則、制度等，使其能爲真正的控制手段，要牠們具有真實的控制的功能，這些制度風俗控制人心的力量不減少

時，社會便不會解組。孔子頗能知道社會控制的重要，所以提出他的『禮樂』的主義。」（註）我想，有了這段贊美者的忠實自白，我們是可以不必再加上什麼說明了。既然「禮」成為控制的手段，人們只有服從牠的義務，既然一切思想的方式和行為的法則都在禮的名義下成為僵死的不變存在，人們只能在這中間打圈子，那麼還有什麼人本主義的精神呢？

謝扶雅先生一方面說他所講的「人本主義」就是西洋之所謂Humanism，一方面又說儒家的人本主義比西洋的任何一派的人本主義更為完美。照他看來，西洋的人本主義或者是重個人，或者是重集體，「儒學則恰居其中，不偏於個人，亦不偏於集體，只是中正的『人本』。」但是既講人本主義，而又不重個人，也不重集體，那還剩什麼呢？所剩下的就只是人與人之間的關係了，而當把這人與人間的關係抽象化，固定化成為不變的倫理，發揮出控制的功能時，於是人並不是獨立自主的人，而只是那絕對的倫理關係的担當者了，於是個人與集體都隱沒到了抽象的倫理教條之中，巍然存在的只是那三綱五常的金字了。這是什麼人本主義呢？

由此可見，倘以為一種思想，只要牠講到人，就可算是人本主義，那是對人本主義的歪曲。謝扶雅先生甚至說，連「老莊楊朱與魏晉清談玄學」也都是人本主義，不過那是偏於「個人性」的而已。倘所謂人本主義的意思不過如此，也就沒有什麼值得推重的價值了。其實一切思想，既然都是人類創造出來的，所以其歸結總不能不牽涉到人，那麼豈非一切思想都可以叫做人本主義了麼？歐洲中世紀的思想又何嘗不講人？豈獨中國舊思想是「人本主義」的呢？

李長之先生還說，中國過去思想的長處是講人，短處是「對於物太忽略了」，這也是張之洞的理

（註）陳定閎：「孔子學說與當代思想」（三民主義半月刊二卷四期，三十二年二月出版）

論的新說法，也是現在許多人所最津津樂道的話。這種說法也是不對的。以為西洋的科學發展是由於「重物」的思想所致，而中國則因為不重物而重人，所以科學不發展，這是皮相的見解。從文化史看，歐洲科學的發達正是在文藝復興期的人本主義思潮發展以後，人本主義的思潮解放了人的思想，提高了人對客觀界的作用，於是人才不斷地向自然探索，而創造出科學來。因此，我們可以說，中國科學的不發達不是因為人本主義的思想過重，而恰恰倒是因為思想還沒有經過人本主義的洗禮！

為了科學的發展，為了民主生活的發展，中國在文化思想上是非常需要接受人本主義 Humanism 的洗禮的。正因為過去中國文化中缺少人本主義的傳統，因此在接收遺產時，就決不能原封不動地拿來，而也必須從人本主義的立場上，對於過去中國的思想文化加以批判的改造。但假如只是利用人本主義的名義，說過去中國思想在本質上徹頭徹尾地都是人本主義，而加以全盤接受，那就不過是張之洞的說法的新化裝而已！

## 二　「不變」的倫理

是不是有永遠不變的倫理規則，道德規則？這個問題在復古論者看來很簡單，一切倫理規則，道德規則都是永遠不變的。

但實際上社會生活是在日新月異地變化着，使得絕對的不變論不能不起動搖。於是產生了一種企圖，想從變中找出不變來。

有一種很動種的說法，也可以說是老說法。那是說：倫理道德的實際內容固隨社會的變化而變

化，但其抽象形式却是永遠不變的。這種說法縱然可以成立，但他所死死拉住不放的却不過只是一個無內容的空洞的東西。關於這種說法，我們可以隨便舉一個例，如袁月樓先生說：「……倫理道德的實際內容，祇是一時代一社會所公認的行爲法則，而非萬世不變的規範，譬如中國古代殉葬割股之風，在今日已認爲不是正當的合法行爲，就是這個道理。但這祇就倫理道德的實際內容來說，至於它的合理標準，則不受時間性的影響，可以俟諸百世而不變，推之四海而皆準，此類合理的倫理道德，無疑是必存在的。因爲這種道德都是從人與人的合理關係中所得出的抽象化了的標準，可以古今不易其道，泛行全世界而無不得其宜」。（註）從這段話裏也可看出其立論是何等欠强。——在實際內容以外，另有合理標準，怎樣說得通？如何證明這合理的標準是存在着的呢？就因爲那是「合理的」，所以「無疑是必存在的」。這是什麼邏輯啊！

對於上述這種自己也說不清楚的道理，我們也不值得加以理會。我們轉過來看一看馮友蘭先生的意見。他在「新理學」、「新事論」、「新世訓」諸書中都討論過這個問題。不久前在重慶又作過一次總題是「當前的幾種思想問題」的連續演講，其中所提出的第一個問題就是「新舊道德問題」。馮先生承認有新道德，也有舊道德，道德既有新舊之分，當然就是變動的，但是馮先生又承認在可變的道德之外，另有一部分的道德是不變的。照馮先生的說法就是，跟着「某種社會」而來的某種道德是可變的，但跟着「社會」而來的道德，却是不變的。這種說法，看起來，似乎是言之成理的，因爲這既顧到了社會的變動，而又顧到社會無論怎樣變動，總還是一個社會，既然總是社會，則其中就應該有共同的道德規律。但若細加考究，就知道這種說法本身就有很大的矛盾。馮先生之所謂社會不過是

（註）袁月樓：「力行哲學與倫理建設」。（時代精神七卷四期，三十二年一月出版）。

對於各種不同的社會，抽象掉其中的特殊性，而得到的共相，馮先生自己也在「新舊道德問題」的演講中說道：『「社會」不是某個社會，不是某種社會，只是社會。說到這裏也許有人要我拿出一個來看看。這倒是不成的，……單單只是社會的社會，是不能拿來看的』。（註）這正是說，我們所看得到的，所生活於其中的，總是某個社會，某種社會，而不是抽象的「單單只是社會的社會」。既然我們不能只是生活在社會中，而必須生活在某種社會，某個社會中，則縱然採用馮先生對道德的定義，「道德是某一社會的分子為了要維持其社會的存在，所必須遵守的基本規律」，那麼人們也就只能生活在某種道德，某個道德之中，而不能只是生活在道德之中。脫離了社會生活的具體內容的常存不變的道德規律，事實上只能是「抽象的合理標準」，其為空洞的東西，正和「只是社會的社會」一樣。

但是我們也應該指出馮友蘭先生對道德內容的具體說明，比了一般的復古論者，中體西用論者，還是有其進步之處的。他所指為「不變的道德」的例證的是仁義禮智信，他所指為「可變的道德」的例證的是忠孝。他認為過去人忠於君，孝於　，現在人忠於國家，孝於民族，這並不能證明忠孝也是不變的道德，因為只是「沿用忠孝兩字，但意義已有不同」。這種說法顯然是對的。但復古論者先生們却是把忠孝也看做不變的道德；他們或者只是抓着一個空洞的名詞，或者——更多的場合——是在表面上換用新的意義實際上却是在舊名詞之中把舊意義也一併輸入。馮先生的理論的破綻是在於，我們固然也要仁、要義、要禮、要智、要信，但是從今天的社會生活內容來看，真的我們可以說，這些名詞的實際意義就和孔子那時所講的完全一樣麼？

〔註〕馮友蘭：「新舊道德問題」演講稿。（文化先鋒一卷二十五期，三十二年二月出版）。

我相信，其中是有不同的，這不同，要用最簡單的話來說，那就是如前一節裏所說：這些道德標準，在今天運用起來，是必須經過現代的人本主義（Humanism）精神的洗禮的。假如不注意到這種不同，我們就會或者是和復古論者走入同樣的陷坑，或者是只抓到了幾個空洞的名詞和抽象的規律而對於現實的生活並不能有所幫助。

但是對於道德的變化與否的問題，我們還應該更進一步追究。因爲問題還不僅是是否道德跟着社會的變動而變動，並且還有一個問題是：我們對於社會的變動採取什麽樣的態度。可能的態度不外乎三種：第一是阻止社會的變動，第二是消極地順應社會的變動，第三是促成社會的變動和向上發展。儒家的態度屬於第一類，道家的態度屬於第二類。而這兩種態度，特別在社會的變動表現得特別明顯的時候，又常常是互爲表裏，以與第三種態度相對立。

正因此，要討論道德的問題，就不能不看出，一方面有在實質上只是爲了維持這個社會的存在的道德，一方面有爲了發展改進這個社會的道德。——所謂新舊道德的問題，不從這點出發，也是說不出所以然來的吧？

適應於中國社會現階段抗戰建國的道德，不用說得，是必須從不僅承認變動，而且對變動採取積極態度這一點上出發的，因爲抗戰建國本身就是變革與創造的大事業。人們爲抗戰建國而服務，就不能不服從變革的，創造的道德倫理的觀念與規律。

但也有人認爲在道德倫理上是不可能有變革與創造的。如上一節所引陳定閎先生的文章就說，道德的功用是作爲一種控制手段來使社會根本不變動。從這裏出發，就必然得到舊道德永遠不變的結論了。再如胡一貫先生，他把人的行爲分成經濟行爲與倫理行爲，經濟行爲是對付自然的，倫理行爲是

對付社會的。而照他的看法，則只有「對付自然的經濟行爲」可能是創造的，而在「倫理的社會行爲」中則只能「服務」，不能創造。（註一）同樣的意思，劉厚載先生的文章更說得明白，他說：

「一部分革命家，往往錯認青年們最富於鬥爭性，這是錯誤的，尤其是危險的。青年們並不富於鬥爭性，只是富於活躍好動性，好動性遇到障礙；方成爲鬥爭的現象，所以，鬥爭乃是一種後天的變態，惟好動性才是先天的常態，當然，革命事業是會遇到無數的障礙，但障礙有大自然的與人爲的，遇到大自然的障礙，應當鬥爭，這不會有流弊，遇到人爲的障礙，就不當鬥爭。」（註二）

固然，青年先天地就富於鬥爭性，那本來是說不通的事，也沒有什麼「革命家」這樣說過。假如不遇到實際的障礙，難道也是一味地要去「鬥爭」麼？但是若說，只能向「自然的障礙」鬥爭，而不能向「社會的障礙」鬥爭，那實在是自有革命二字以來的最新的解釋了。孫中山先生「致力革命，凡四十年」，難道不是向社會的障礙鬥爭麼？全民族現在抗戰了六年，難道作爲鬥爭對象的日本帝國主義的侵略，不是社會的障礙，而是自然的障礙麼？假如說，對社會的障礙不必鬥爭，那麼應該怎樣呢？劉先生回答道，「遇到人爲的障礙，只用仁愛去感化，發揚至忠至誠深仁厚愛的偉大精神，去使頑石點頭，決不用武力陰謀去鬥爭」。——對於在革命行動中的同伴固然要發揮仁愛的精神，但也不僅是空泛的仁愛，更要有實際的互相督責互相批評的精神，但對於敵人，對於革命的障礙，對於今天我們所面對的敵寇漢奸，我們也是用仁愛去感化麼？而且把革命的戰爭（包括今天全民族的抗日戰爭在內）看做是「武力陰謀」，那是何等的侮蔑啊！

（註一） 胡三實：「革命的人生觀」（三民主義半月刊二卷七期，三十二年四月出版）。

（註二） 劉厚載：「革命與人生」（三民主義半月刊二卷七期，三十二年四月出版）。

從這樣的對於社會行爲取消了創造與鬥爭的觀點出發，來談倫理道德問題，其趨向是如何，那還用說麼？胡一貫先生與劉厚載先生的文章的題目一個是「革命的人生觀」，一個是「人生與革命」，但取消了在社會活動上的創造與鬥爭時，革命豈不就只是空洞的幌子了麼？

## 三　人的尊嚴

前文中曾談到人本主義——人道主義，我的意思是說，眞正的人道精神是我們異常需要的。所謂人道主義的內容雖然廣泛，但也可用一句話來總括：把人當做人。歐洲的人道主義思潮在十六七世紀勃興，那是爲了反對中世紀的專制主義。在現在又爲了反對法西斯主義而重新現出光芒。對於我們，人道主義更是一柄值得寶貴的雙鋒的劍，一面用以批判封建文化的遺產，一面用以打擊敵寇法西斯所灌輸到中國來的奴化教育。

把人當做人，這是一句看來很平常的話，而且又像只是同語反覆。但其實不然。第一個「人」字所指的不過是生理的人，但人們並不是常把具有直立的身體和雙手雙足的人當做是眞正的人的——比如中世紀的地主心目中的農奴就不過是直立的牛馬而已，在滿清朝廷中，雖是文武大員，也是自認爲沒有自主力的奴才的。由此可見，「把人當做人」這句話中的後一個人字所意味着的乃是有獨立的感覺，獨立的意志，獨立思想的人，這也就是說，不僅是過着生理的生活，而且過着精神的生活的人。由自己的感覺、意志和思想來決定自己的行爲的人才算得是一個人，只是由別人的感覺、意志和思想來決定自己的行爲的人就不能算是眞正的人。所以「上命差遣，不由自主」，這是不把自己當做人的

想法，「我說怎樣，你就得怎樣」，這是不把別人當做人的想法。

把自己當做人，就有了自由；把別人也當做人，就有了平等。——有自由，有平等，於是才能有民主。

也許有人說，這所謂把人當做人不過是個空想。他們以爲，在歷史中每一個時期，大多數下層的人民都是些愚民，這些愚民對於一切事情都是毫無知識的，對於自己的命運也是一無所知的，因此，對於他們，就只好客氣一點，用命令來告訴他們如此這般，不客氣一點，用皮鞭來指揮他們向東向西。

但眞實的歷史卻否定了這種看法。我們固然不必否認，在歷史上的多數時期，廣大人民是並沒有被當做人看待，沒有過到眞正人的生活。但是首先還是因爲在權力壓迫下造成的情況，（不是因爲他們不是人，所以才被皮鞭驅使，而是因爲被用皮鞭驅使，所以才失掉了做人的權利。）其次在歷史中的某些變革的時期，「愚民」也仍會突發地自覺地行動起來，表示了他們畢竟還是人，而不是牛馬。

假如民主不是空想，那麼把人當做人也決不是空想。民主思想的根本前提是承認我與旁人同樣都是除了有能走路的腿，能做事的手以外，更有能有所感的「心」和能有所思的頭腦。固然人的知力有高低，人的知識程度有高下，這在現實中還是不能否認的，但沒有人是生來無智力，只配無知識，不能有所知的。民主社會的設施正是要在消極方面，不用任何的權力或教義來壓制人的感情，範圍人的思想，限制人的知識，在積極方面，要把知識的門向一切人打開，使每個人的感情、思想、意志得到自由的發展，使每個人都能由自己的判斷決定自己的行爲。

三民主義半月刊二卷十二期中刊載了一篇從「自由法國」雜誌上譯出的論文，其中說：「希特勒

在『我的奮鬥』裏，常以菲薄的辭句，鄙視民衆，稱他們缺乏判斷力，知識水準低弱，輕信盲從，沒有脫離原始時代的性情」。又說：「在希特勒奪取政權以後，他即在黨員中間，散布這個口號：『你們儘管發財』，他用兩根鎖鍊，使他們互相捆住，又使他們和自己聯繫。第一根鎖鍊就是忠實，第二根鎖鍊就是同惡」。——由這個說明，我們可以看出，法西斯統治者不僅不把民衆看做人，而只看做是愚蠢的牛馬；而且也不把自己的黨羽看做人，而只看做是貪婪的狼犬，所以這篇譯文的原來題目是「專制統治與蔑視人道」（譯文改題爲「人的獸性時代」），原作者且加以說明道：「原來專制統治與蔑視人道，本是具有連帶關係，決不是在我們這個時代才如此的，因爲只有專制時代，才帶着兇狠殘酷的形式，表露那些蔑視人道的事實；亦唯有在人的價值完全喪失的時候，才容許統治者嗾使一班殘忍的惡奴，任意荼毒生靈」。

現在，我們既站在反法西斯的戰線中間，而在自己的民族生活的歷史上，又曾長期地經過各種各樣的獨裁政治的專制時代，那麼，就更不能不强調人的尊嚴，人道主義的精神。因此就必須反對任何「蔑視人道」，不把人當人看的思想和事實。

在封建社會的等級制中，大多數人民都被排斥在受教育的圈子以外，因爲大多數人民被認爲是不可能有知識的；但在民主社會中，却要實行普及的國民教育，那便是因爲民主社會把一切人看做是在知識上有着平等地位的，都能獨立的思考，都能有知識。在封建社會的思想統制下，縱使對於受教育的人，也只容許他們在一定的圈子內思想，（歐洲中世紀是宗教的教義，中國古代是聖經賢傳。）不僅不能有越軌的思想，而且連對這種權威思想有所懷疑，想一下牠到底對不對也不許可。這在實質上正是虐殺了思想的權利。但在民主社會中，這種情形也是不許可的了。在民主社會中必須讓人人能由

懷疑、探索、思想、研究，然後得到一定的信仰。所以假如有人問，「我們只先跟着他人信仰，然後慢慢了解，也許終身不能了解，你們想想我這樣講對不對？」（註）那麼我們必須回答，這樣講是根本不對的。

不了解而信仰，這就是盲目的信仰。只有宗教的教條，法西斯的思想，才要求人不去了解，只去信仰，因爲他們那一套根本不成爲思想，人們倘以清醒的理智去接近，就一定會掉頭而去。一種站得住的思想，就一定不怕人家來懷疑，來了解，也一定是人人所能了解的。假如以爲在社會中只有一小部分的人能夠了解，其餘大多數人都是不能夠了解，只能跟着別人去信仰、去幹，那就是把這大多數人排斥到人的地位以外去了。這大多數人豈不和那終身不能有什麼了解，但辛辛苦苦跟着人去犂田拉車的動物一樣麼？唐僧往西天取經，歷盡千辛萬苦，那是因爲他先已對佛法有所了解，而去追求更多的了解，而那猴子、猪、却是對佛法並無所了解，只是跟着唐僧信仰的。但是西游記畢竟還預約了這猴子和猪將來到了西天之後也能成正果，現在假如大多數人跟着別人幹了一輩子，最後還是「終身不能了解」，那豈不是太可憐了麼？

固然，我們不必否認，因爲所有的知識程度的高下，人們對事物的了解程度也有高低，而能夠獨立地創造出完整的思想體系的人常只是個別的天才。但這些人的創造工作也並不是什麼神秘的工作。他們還是總結了某些前人的經驗和思想成果，經過自己畢生的探索研究而完成的。而這完成了的思想，對於旁的人，縱是下愚，也仍是可以完全了解的。只有法西斯主義者，才把希特勒之創造他

（註）見梁寒操：「由思想到信仰」。（中國青年八卷五期）以爲人類分爲三品，第一品，第二品的人是先有思想而後信仰，第三品的人却只能先有信仰。

的「理論」，描寫做是一種直覺的神秘的過程，使旁的人只可能在他前面頂禮膜拜信仰，却永不能加以任何懷疑，也不能了解。但是我們却永遠要反對任何一個人，在自己沒有了解的時候，先去信仰。以爲旁人不能了解，只能跟着自己信仰，這是不把旁人當做人，自己不去求了解，先去跟着旁人信仰，那是不把自己當做人。

假如有人對於馬列主義的思想毫無了解，只是因爲旁人信仰了馬列主義所以也去信仰，那麼我就想勸他且慢信仰，你不妨先去想一下，假如用你自己的頭腦判定馬列主義是對的，你再信仰也不遲。對於旁的主義也是同樣。

我們絕不以爲社會中只有一部分人有思想的能力和權利，而旁的人却根本沒有思想，只能盲目地信仰，跟着幹。因爲假如我們這樣想法，我們就不能在反對法西斯的戰爭中，建立思想上的反法西斯陣線。

讓我們再引用三民主義半月刊中所轉載的那篇論文中的一段話來做結論。

「我們必須肯定人人有一個靈性，一個精神。這樣，人類始能樹立牠的尊嚴，要求人人加以尊重，這是未來世界首應注意的主要條件。必須如此，才能使那些不甘心做行政機關的工具，不願意在瘋狂的人羣裏做參加份子的，和不屑與從事侵略的『優秀份子』爲伍的善良人類，可以生存於大戰以後的世界。

「人人均應依照他對於本身的認識，勉力完成他對於文明應負的任務，旣不肯自認爲禽獸，又不甘自暴自棄，淪於禽獸，有了這種覺悟，自能實踐道德行爲。等到希特勒主義崩潰以後，這個蔑視人道的時代，也就從此結束了。」

每個人都有思想的能力和權利，都可能從獨立的思想中作是非的判斷。承認這點，並不否定教育的作用。

既然人的知識程度有高低，智慧年齡更不會沒有長幼，當然就要以先知覺後知，以先覺覺後覺。但在這裏，我們不能不注意到教育上的注入式與啓發式的差別。

我沒有專門研究過教育學，但我想，注入式與啓發式的差別顯然不只是教育方式上的問題，這裏表現着教育上的兩種根本不同的精神，前者是代表專制主義的，後者是代表民主主義的。

在專制主義的精神下，個人的思想能力和權利既被排斥，應該思想什麼，怎樣思想，都早已規定好了。那麼所謂教育當然就不過是把既定的結論，像填鴨似地灌注到受教者的腦子裏去，假使不接受，那就要用戒尺，使這種他所應該有的思想，通過那打爛了的皮肉，透到他的五臟六腑裏邊去。所以在中國舊社會裏，塾師的工作，不過是使學生能把四書的白文和朱子的集註滾瓜爛熟地背誦下去，塾師的手裏從不缺少體罰的刑具，——這不能只說是所用的教育方式的錯誤，而應該指出，這種教育方式恰恰符合於那種教育的精神。

我們也不否認中國古代也有些好的符合於民主精神的思想，但那並沒有成爲普遍的國民教育的方針，而真正的國民教育是只能產生在承認個個人有獨立思想的能力的民主社會中的。從民主的精神出發，教育的功能就是啓發學生的思想能力和思想，幫助學生獨立地進行對各種問題的思考，幫助他們得到正確的結論。——於是在教育方法上就自然要廢棄體罰，就自然要以活潑的啓發代替強迫的注入了。

至於德意法西斯所施行的教育，縱然也從歐洲三百年來的民主教育的成果中偷取一些方法，在教

育中似乎夾着啓發的成分，但實際上，他們所要達到的目的却仍不過是要把旣定的結論一成不變地注入到學生的腦中，使他們相信亞利安民族是最優秀的民族，猶太人是萬惡不赦的種族，法西斯主義是比自由主義共產主義更爲進步的主義等等，而在進行敎育之際，仍在需要時，用出比戒尺更爲嚴厲的體罰手段，——其原因，自然是在於法西斯敎育的根本精神就是反民主的，不是爲了發揚靑年的思想能力而是爲了虐殺靑年的思想能力。

中國的新敎育理論，一般的都是反對體罰的，都是反對注入式而主張啓發式的，那麼我想，我們也應該不僅從事敎育方式上的改革，而要進一步看到，這是敎育上的根本精神的改革。我們要看到，新敎育之所以不要採用體罰，不是因爲體罰容易引起學生反感，更是因爲我們要尊重靑年學生的人格，而獨立自尊的人格正是民主主義所需要的；不要採用注入式，也不只是因爲這種方式過於呆板，更是因爲這種方式不足以啓發自由的思想，而自由的思想乃是民主主義所需要的。假如不從敎育上的基本的民主精神着想，則縱在敎育方式上有所改革，我們仍是會戀戀於被拋棄了的方式，或者會去研究如何在不用體罰的情形下得到體罰敎育所能收到的同樣效果，研究如何在表面上採用啓發式的方法，實際上仍能得到與注入式同樣的效果。

但我們却聽到這種說法：「體罰已成過去的事，現在旣不贊成施用體罰，或減至最低程度，訓練人的人就必須有較大的機敏以控制受訓人的行爲。」而且又說：「敎員或訓導的權威必須尊敬，服從與遵守規則必須執行，如果必須用懲罰，懲罰可以立刻隨之而來。」「人格訓練有兩種情形，一種情形是學生對於權威的默認，第二種是更巧妙，更有力量，更偏於精神方面，還是從各種活動中實施訓練，而不暴露敎員管理與支配的跡象。」等等（註一）這些說法實應受到批判，假如在敎育上的着眼

點依然是在懲罰，控制，權威，支配，那就是把新教育的根本精神加以逆轉的歪曲了。

專制主義的教育只能造成奴才，德意日法西斯國家就是這樣做的；民主主義的教育才能養成真正的人，反法西斯國家必須這樣做。因為在一羣奴才中是不能建立民主政治的，在民主政治下的全民教育就是承認與發展全體人民的人格，因為承認所有的人民都是獨立自尊有自主能力的人，所以在政治上也就要實現全民的民主政治。

中山先生說：「近世各國民權制度往往為資產階級所專有，適成為壓迫平民之工具，若國民黨之民權主義，則為一般平民所共有，非少數所得而私有也」。（國民黨第一次全國代表大會宣言）蔣委員長在「實行憲政的程序與步驟」的演說中也表示：「民權主義的最終目的，就是實現民主政治。一國的人民不能參加政治的話，他們就不能造成強盛的國家，所以，世界上最有力最鞏固的政治，一定是建築在民意之上，一定是以人民之利害為利害，以人民的視聽為視聽，總理的民權思想，是造成一個民有、民治、民享的國家」，——這些話都是非常切要的。

然而我們却看到薩孟武先生的一篇論文，在其根本精神上是和這些說法相反的。（註二）他的文章一開頭就說：「三權憲法是民主政治的產物，五權憲法是以民權主義為基礎，我們要知道五權憲法與三權憲法的區別，須先知道民權主義與民主政治有何不同之處」。但是上引蔣委員長的話中也承認民權主義就是要實現民主政治，那麼，來區別民權主義與民主政治有何意義？假如這所說的民主政治是指歐美資本主義國家中現行的民主制度，那麼這問題中山先生已經早已清清楚楚地回答了：「用我

（註一）孟鐵清：「論訓練」（文化先鋒二卷十一期）

（註二）薩孟武：「五權憲法和三權憲法」（三民主義半月刊三卷一期）

們的民權主義把中國改造成一個全民政治的民國，凌駕乎歐美之上」。但薩孟武先生顯然是對這答案不滿意，所以他既否認民權主義之爲革命人權以與天賦人權說相區別，也否認民權主義之爲直接民權以與間接民權相區別，更反對民權主義之爲全民政治以與資產階級的民主相區別，他說：「民主政治固然不是全民政治，而却步步接近於全民政治。所以我們若以全民政治爲民權主義的特質，而與民主政治相對立，實爲一種獨斷論」。

固然我們從這幾句話看來，薩先生的意思，似乎是說：「民主政治」也近於全民政治，和民權主義一樣，這也就是說民權主義之爲「全民政治」，正如歐美所實行的民主政治一樣。那麼，這已經是違曲了民權主義的創始人的意見了。並且，更進一步，我們可以看出，薩先生的真意其實是說：「民主政治」接近於全民政治，民權主義反而並不是全民政治。他認爲，民權主義和民主政治的根本區別是在於民權主義「對於選舉權與被選舉權，設置了特別的限制」。我們知道，選舉權與被選舉權是民主政治下人民的基本的政治權利之一，既加以特別限制，當然決不是全民政治了。

照中山先生的意思，選舉權與被選舉權是否有所限制呢？確也是有的。那就是第一次全國代表大會宣言中所說的「革命的人權決不輕授於反革命的軍閥」。這種限制正是革命人權的光輝，而無礙於其爲全民的民主政治。但是薩孟武先生主張的限制，其出發點却是：「人類固然都有利己心，但是爲謀才是自己真正的利益，大部分不知不覺的人固然不會知道，次少數後知後覺的人也未必就能認識，其能明白事理，判別利害，只惟極少數先知先覺之士」。於是又說：「大部分的人都是不知不覺，他們不但不能認識誰能代表自己的利益，而且不能知道誰能代表自己的利益」。因此這「大部分的人」既不能有選舉權，也不能有被選舉權。這種「學說」實在是非常大胆的創造。固然先知先覺，後知後

覺的區別是中山先生所說的，但是其原意只在說明各人才智的不同而對於國家文明，政治生活的貢獻各有不同，卻並沒有用來作爲根本的民主權利的限制標準，否則中山先生怎麼會主張人民可以普遍地直接行使選舉、罷免、創制、複決四權呢？

薩孟武先生既曲解了中山先生的全民政治的思想，把「大部分的人」都看做是連自己的利益也不明白的蠢貨，都要排斥到政治權利以外，因此他自己也不能不覺得，「這種方法乍看之下，甚似有反於民治精神」了，而在我們看來，豈不僅是似乎反於民治精神，而且根本就是和「民治精神」背道而馳的。

中山先生的民主政治的主張其實是非常明白輝煌的。比如他又曾說：「美國前總統的主義也有與兄弟底三民主義相合的地方，其原文爲：The government of the people, by the people, for the people 這句話替沒有相當的譯文。兄弟把他譯作『民有』，『民治』，『民享』，他這『民有』『民治』『民享』主義就是兄弟的『民族』，『民權』，『民生』主義。」而在前引的蔣委員長的演說也不曾否認：「總理的民權思想，是造成一個民有，民治，民享的國家」。這些說法也顯然和薩孟武先生的新主張根本衝突。薩先生居然大胆地說：「民權主義乃如 A. Zimmern 所言」不是林肯所說，Government of the people, for the people, by the people,- 而是若林肯另外所說，Govenent of all the people some of the time, and of some of the people all the time」。於是薩先生就把中山先生所說，連小學生也知道的，關於民權政治的意義根本推翻了。固然，林肯因爲是在初期資產階級革命時代的人物，所以他雖有全民的民有、民治、民享的理想，但在實際的政治中所做到的仍只能是一種代議制，——「政府只在有些時候屬於全體的人民，而經常地則只是屬於少數的人」。中山先生之所以讚

賞林肯，正是讚賞他的理想，而中山先生之所以偉大，在就於他要用三民主義的具體辦法來實現林肯所沒有能徹底實現的理想。但現在薩孟武先生卻把中山先生的主張不僅從林肯的理想拉後到資產階級的實際政治，而且甚至還要拉後一點，因爲林肯所說「政府在有些時候，屬於全體的人民」，這正是說，在舉行普選的時候，但薩孟武先生卻把「大多數的人」都排斥到選舉權以外，那就是說，政治永遠也不屬於全體的人民了。

由這裏，也可看出，假如根本的觀點是輕視人民，根本的精神是否定人民的自覺的能力和權利，那麼在理論和實際上是會達到何等可怕的地步！

一九四三年六月到八月寫

# 這就算是批評麼？

近來在好些刊物中常常可以讀到「批評」馬克思的思想學說的文章。本來，只要是眞正學術研究，總是有益的事，凡贊同馬克思的思想學說的人也不應該拒絕考慮人們所提出的不同意見。但是一切學術批評在根本態度上總該遵守這起碼的兩條條件：

第一、要批評一個學說，首先對於這個學說本身總該了解得很清楚。你可以不同意這個學說，但你決沒有權利把這學說的眞實內容加以歪曲，改造，以達到你反對他的目的。在民主主義的生活中應該有互相尊重的精神，在學術研究上也同樣。假如在批評一個學說時，故意把他描寫成完全不是他本來的面目，那就根本失掉學術研究的態度了。

第二、批評一個學說時，假如自己並不是第一個批評者，那麼就該看看以前人們怎樣批評的，假如自己的批評並沒有超出前人的範圍，那就得看看對方有沒有答覆過；假如答覆過，而自己仍不認爲滿意，當然再可提出批評，但也就一定得有新的更有力的意見提出。反之，倘若說來說去，還只把人家說過一千遍，而且還被一千遍駁倒了的話，再說第一千另一遍，其不知厭倦的精神縱可佩服，但和學術研究也就相差得太遠了。

我雖不敢說，今日國內一切批評馬克思的文章都有背於這二原則，但我所看到的這類文章，很遺

樣的，不能不令人懷疑：這些文章究竟是出於學術研究的目的還是職業的目的呢？

在這裏，我只把隨時看到的這類議論引證一點出來給大家看看。我不願意多加說明，因為這樣的批評只要一和馬克思自己寫出的文句一比較，就已顯得非常可笑了。用這樣的態度來進行「批評」，則雖然是不同意馬克思主義的人，只要他有忠實於學術的良心，也不能感到滿意的。

一

先舉一個歪曲馬克思的最笨拙的例子。

有一位勇敢的「批評」者想證明馬克思主義是「反理性與反理想的政治學說」。他說：馬克思主義者「將馬克思以前的社會主義思想家都認作烏托邦的社會主義，就因為他們頭腦裏充滿了理性的成分」。他又抄引了恩格斯的兩段批評烏托邦社會主義的文章和馬克思的一段說明他的科學研究方法的文章。於是這批評者就努力使自己相信，馬克思主義是主張在頭腦裏放逐掉理性成分的，所以馬克思主義是「反理性」的。

但這個批評者的努力是徒然的。第一，他雖也引用了恩格斯說明社會主義從空想到科學的發展的書中文句，但他並沒有讀懂這本書。在這本書中，恩格斯並沒有一句話是說因為烏托邦社會主義者「頭腦裏充滿了理性」，所以應該反對，他說的倒是：「我們所極其喜悅的卻是能享用最初社會主義者天才思想的萌芽，這些思想在幻想的外殼之下，散佈於他們的著作之中，可是俗物卻瞎着眼看不見這些。」「這些空想主義者敢於把一切既成制度擺到「理性的審判台」前來，并想建立一個「理性及永

恆的王國」，正是恩格斯的書中稱道不當的。恩格斯批評他們只是因爲他們「不懂得闡明在資本主義中僱傭奴役制的本質，不能發現資本主義社會的發展法則，也找不出能變成爲新社會創造者的社會力量」，因而也不能指示出實際的出路來實現「理性的王國」。因此社會主義才有從「空想的」改造成「科學」的必要。——這些其實都已是常識問題了，我們也不犯着因爲「批評者」不懂而多所申說。其次，這個批評者居然想從馬克思學說是一種科學，由而證明馬克思學說是反理性的。他說：「反理性的成分，構成馬克思主義所謂『科學的』特質」。——這個奇怪的說法恰恰表現了這個批評者的腦子裏，代替了理性，是有着何等混亂的東西—關於這點，倒還值得我們來多說兩句話。

原來西歐的資產階級學者也曾「批評」說，馬克思主義是不含「倫理判斷」的。這意思是說，馬克思主義只說明社會的現在和將來是如何如何的，而並不去判斷社會應當如何如何。這個「批評」顯然不足以傷害馬克思主義。因爲馬克思主義是指出，社會並不因爲人們以爲應當如何便如何，牠是遵循着自己的法則而進行的。所以我們第一步先要用科學的方法來了解社會到底是怎樣發展的，而在了解了以後，人們也就知道了應當如何努力來推進社會發展，這種「應當」才會變成現實。所以馬克思主義是把所謂「倫理判斷」和科學判斷結合在一起，假如牠一點也沒有「倫理判斷」的意義，並沒有指示人們應當做些什麼，倒也不會引起資產者那樣的反對了。西歐資產階級學者倒並不眞是不懂得馬克思主義的意義，其所以提出這點批評却是因爲他們所認爲應當的，被馬克思主義的科學分析所否定了。他們認爲，社會應當不變，而馬克思主義却指出社會是要變的，並應當努力使牠變。但我們的「批評者」却在抄襲了這些話後，表明了他不但不懂馬克思，也不懂「批評」馬克思的西歐資產階級學者，所以他竟由此得到了結論說：馬克思主義是「科學的」，所以是「非倫理的」，也就證明牠是「

「反理性」的了。在低能的程度上，也的確「青出於藍而勝於藍」的。——可是你既然「批評」馬克思主義因爲是科學，所以是「反理性」的，那豈不恰恰證明了你自己所主張的「理性」是反科學的麼？

在今天的現實世界中，科學與反科學，理性與反理性正是分別民主與法西斯的標準。科學的分析說明了世界趨勢是向民主主義的徹底勝利前進的，但法西斯主義者不顧這些，偏要胡作亂爲，因此法西斯主義也就不得不反對清醒的，正視現實的理性主義而提倡盲目的信仰主義了。這就是法西斯主義的反理性、反科學的特性。相反的，民主主義者，就以理性與科學作爲鬥爭的武器，他們在理性主義的精神下發揚科學，在科學的基礎上建立理性。理性與科學正是二位一體的。在人類對於社會的科學了解還不充分的時候，他們的理性不得不藏着「幻想的空究」。那就是偉大的空想社會主義者。而在已經有了充分的科學了解以後，却堅決加以排斥，並主張理性是反科學的，那豈不表明他的頭腦中有着的正是法西斯主義者的「理性」麼？那不也就是掛着「理性」的招牌的反理性麼？

此地所以把這問題說得很多者，倒還不是因爲這個「批評」者侮蔑了馬克思的思想，（假如理性照這位先生所了解就是反科學的意義的話，那麼馬克思主義正以「反理性」爲榮）而是因爲他也侮蔑了孫中山的思想。他在「批評」了馬克思主義以後，接着說：「三民主義並不需要假科學之名以行，主義自主義，科學自科學」。這是把三民主義解釋做是與科學無關的一種思想，是只有「理性」而沒有一點科學成分的思想。這是何等可怕的說法啊。可是這位批評者居然還是很厚的一大本闡述三民主義學說的著者，而三民主義者中尙未見有人出而批評此種謬說，所以我們就不得不多說幾句了。

二

要「批評」馬克思主義當然就不能不接觸到唯物論和辯證法。唯物論本不是專屬於馬克思主義的思想，但能推翻唯物論，當然也就把馬克思主義的基礎摧毁了。請看他們怎樣反對「唯物論」。

有人想根本否定宇宙間物質的存在，他們說，物質歸根結底還是心。支持這見解，不外乎再去搬運一些從主觀感覺論以至新康德學派的腐朽理論。但一經抄襲，不免每下愈況。所以爲了證明「物之極爲心」，甚至作了這樣可笑的議論：「例如一種花從開至放，歷時三日，而花之面積盈寸，如將此盈寸之花，放大之於銀幕之上，而將其三日過程加以縮短於一秒鐘演出之，則見此花勃然怒放，生意欣然，向之見其純爲物質者，今乃見其有精神」。——這位先生的哲學原來不過是從電影攝影師那裏學來的。

馬克思主義更把唯物論運用到歷史上去。在這方面，「批評」者以爲他們找到好的進攻點了。但可惜他們所能使用的武器也都已是上了銹。像把歷史的唯物論解釋做是幼稚單純的技術決定論，從而取笑之的方法那已經不值識者一顧，因爲馬克思所說社會發展的決定動因是物質生活中的生產方法，而生產方法（生產力與生產關係的結合）本不是單純生產力，更不是生產技術。但「批評」者又說：馬克思既把物質生活當做精神生活的決定因素，那麼就可見得馬克思根本否定歷史發展過程中的精神力量——人的主觀力量。「批評者」很興奮地以爲在這裏的確就是馬克思的致命傷了。他們說，

假如馬克思主義承認他否定精神作用，那麼可見他主張的不過是腐敗的物質的享受生活，可見他是根本否定人在歷史中的主動性的，而假如馬克思主義不承認他否定精神作用，這又和他的唯物論體系矛盾，就可證明唯物論和歷史的唯物論根本站不住了。——前舉那位「批評」者說馬克思是「反理性」，其意也就是說他否定了主觀力量，而法西斯主義的哲學基礎正在於否定客觀事物的規律，只從主觀的意志出發來盲目地強調主觀力量。答覆這種「批評」，其實還不必馬克思主義，因爲從培根以來的自然科學家已經懂得了只有服從自然才能控制自然這個道理。隨便找一個忠實於他的工作的醫生，都能答覆這些「批評」者認爲馬克思主義所不能通過的難關。醫生在臨床時，根據人這有機體的生理歷程而進行醫療，在這點上他是唯物論者，他絕不相信他可以按照他主觀的意志而進行醫療，但他也絕不以爲自己的主觀作用對病人無能爲力。

馬克思把唯物論從自然界發展運用到社會中，其基本原則並無不同。固然唯物論思想也有低級的，它完全忽視了人對客觀的作用，但這不是馬克思的思想。馬克思批評過這種唯物論說：「以前的一切唯物論——包括費爾巴赫的唯物論在內——之重大缺點，就在這種唯物論只在客觀的或直觀的形式之下，去把握對象，却不是看作人的感覺行爲，不看作實踐，不是主觀地去把握。」並且說，這種唯物論是「認爲人是環境和教育的產物，因此人的改變是環境和教育的改變之結果，却忘記了正是人來改變環境，而教育者自己也要受教育」。（均見「費爾巴赫論綱」）馬思克把唯物論和辯證法結合起來，正是要克服那種舊唯物論的偏向。史的唯物論不是取消人的精神活動，而是給人的精神活動作了恰當的說明，並且因爲史的唯物論把人類社會發展的規律揭露出來了的原故，便更加強了人對社會的主觀作用和控制的能力，正如同自然科學把自然現象的發展法則揭露出來，便更加強了人對自然的

主觀作用和控制能力一樣。

以爲承認人的主觀作用便是否定了唯物論，這更是可笑的見解。唯心論和唯物論的區別並不是在一個承認主觀作用，一個不承認主觀作用。恩格斯說得好：「人的行爲，必須經過人的頭腦，——這是事實上所必然的。外界對於人的作用先及於頭腦中，在其中反映成感情、思想、衝動、意志，總而言之即『心潮』，在這個形式之下便成爲『心力』。如果一個人追隨『心潮』的發展並承認『心力』的影響，就算是一個唯心論者，那麼無論那一個人，都算生下地來就是唯心論者，如此何以世界上又有唯物論者呢？」——（費爾巴哈論）原來唯物論與唯心論的差別本不在此，而是在於對精神與物質的先後和依存的關係的看法上。一個唯物論者承認了物質是先於精神而存在，並且精神是物質的反映，而人的主觀行爲只有在符合於客觀實際的發展趨勢時才能夠發揮眞實的作用，那麼他絲毫不必取消人對環境的能動力量。

「批評」者認爲主張唯物論便是精神生活的墮落，這不僅是對於馬克思的侮辱，也是對一切唯物論者的侮辱。恩格斯曾嚴斥過這種論調說：「如果有一個爲追求『眞理與正義的熱忱』（就這一句話的最好意義來說）而犧牲自己的性命，那就是狄德羅」。又不客氣地揭穿說：「法利賽人（僞君子），聽見唯物論者這個名詞，便以爲這就是饕餮、酗酒、縱慾、愛財、貪婪、吝嗇、舞弊，欺詐，總而言之，卽是他們自己在秘密中進行的一切無恥的罪惡。」（見同上）他們把自己所犯的一切罪惡，不顧對方到底是怎樣的主張，怎樣的人，一古腦兒加上去，從而使自己感到的確比對方高尚；這就是唯物論卑劣的反對者已經使用了一千次，一萬次的老方法；但是想用這樣的論證來推翻唯物論，其不自量力豈非是更有過於「蚍蜉撼大樹」麼？所以另一位挺身出來批評馬克思主義的先生就在這一

點上，懂得了藏拙乃是聰敏的辦法。他說：「唯心，唯物，哲學史上互駁幾千年，毫無結果，再駁也不易加多，不駁也不必加少。（那七字實在不通，但我們也不必於此苛求了。——引者）只插一句，『我也不是絕對唯心主義者。』這也夠態度明白了」。但他只能說出自己不是什麼，而說不出自己到底是什麼，恐怕他自己對自己還不「夠明白」吧？

## 三

但這位「不是絕對唯心主義者」的先生卻很有自信，要在反辯證法的戰線上露一露身手。他對辯證法的批評是：「馬克思等不講辯證法則已，講之，就不能不承認相對了。假使承認相對論，何以又要絕對唯物？……何以又講絕對的必然性？……」這樣的說明相對與絕對，只是他的杜撰，馬克思自己和任何馬克思主義者都從未如此說過，這虧他有臉說：「我知道辯證法是從絕對的基礎上去觀察相對，而克服兩者間的鴻溝」。但對於這個公開表示接受意大利法西斯的「行業組合的精神與制度」的人，我們本來也不必要求較高於胡扯的什麼議論。值得我們來提一下的是這個「批評」者還有一層意思，雖然也許因爲他文字能力較差，不大能表情達意的原故，而說得不甚清楚。那是說：既然辯證法是講「相對中的絕對」，那麼也未嘗不可以把牠「趨中的運用」，使之歸化於傳統的中庸主義，那就可以使得這「可怕」的辯證法變成溫馴的奴才了。

這一點也正是別的有些「批評」者所採取的方法。既然辯證法反對不了，何不就把辯證法拿來照自己的口味改造一下？這，正像莊子所說的，大盜在打不開箱子的時候，就連箱子一起搬過去一樣。

不過大盜所要的還是箱中的財物，而他們所要的只是一空殼。本來，辯證法也並沒有蓋着「馬記」的印章，在哲學史上有說辯論的辯證法，有主觀唯心論的辯證法，有客觀唯心論的辯證法。最後就有唯物論的辯證法。辯證法之所以成爲一個有力的武器，乃是因爲牠和唯物論相結合了的原故，當二者一旦結合了的時候，辯證法就不再是可以聽任主觀的願望而隨意「運用」的了。你要把辯證法拉出來自由「運用」，那不過是使辯證法的生命絕滅，使牠和你自己一起墮落罷了。但你既沒有權利冒用馬克思主義的招牌，也對馬克思主義毫無損害。假如以爲這樣一來就算打倒了馬克思主義，那不過是可笑的阿Q而已。

不過就在反辯證法中，也有不明瞭這種偷天換日的「策略」而起來反對的。如有一位先生說：「不料近來在學術界中亦有人用辯證法來解釋三民主義的，說：『辯證法與三民主義極有相同之處，真能合辯證法者，亦唯有三民主義』。我對於這種說法，無論他的動機如何，認爲均無成立的理由。這種新奇的說法，如出普通人的口中，原可付之一笑，但出於『學者』之口，我們認爲影響很大，不能不提出討論」。在這一段話中，除了對所謂『學者』不免估價過高一點（何嘗有什麽大影響？何嘗不可付之一笑？）以外，其餘我們也可同意。至於這位說話的先生自己對於馬克思主義的辯證法的「批評」也還值得一說，因爲也可代表一種「批評」方面。

這種「批評」把辯證法描寫做是從先驗的範疇與法則出發的演繹方法。比如這位「批評」者就說：「馬氏的理論是由一個固定的公式演繹出來，所以理論的間架，十分整齊，……他們先要承認自然界有一個客觀的辯證歷程 Dialectic process 的存在，而後在思維方面才可以運用這個辯證法去理解，先假定自然界有這個辯證程序，然後從這個自然程序推演出歷史程序，從自然法則推演出歷史法

則，然後大入一貫，有源有本，才能構成一套形色完備的理論。」這「馬氏的理論」和方法的描寫，只要稍讀過一兩本馬氏的書，而不故意加以歪曲，就顯然可以看出完全出於捏造了。這段描寫用來說明黑格爾的辯證法還有點近似，但用於馬克思的辯證法卻完全不合。「批評」者力說馬克思的辯證法只是從黑格爾抄來的也是枉然。因爲馬克思自己已經說過：「我的辯證法不僅在根本上和黑格爾的辯證法不同，且正相反對。在黑格爾，思維過程，——他給它以『觀念』的名稱，把它轉化爲一個獨立的主體——是現實之創造主；現實僅爲思維過程之外部現象。但在我，觀念界不過是移植在並翻譯在人類頭腦裏的物質界。」（資本論第一卷序）所以馬克思的辯證的方法，正和這些「批評」者所想像的相反，是從具體的現實出發，搜集材料，分析研究，然後對於現實的運動，給以法則性的說明。

「批評」者從何處來說明馬克思是由預先規定的固定的公式來說明現實的呢？顯然他是找不出證明的。他只好說：「『恩格斯一派人對於麥的產生，小雞的破殼而出，亦不肯輕易放過，說這些生物都是根據自然界的辯證法則而產生的』。好的，就看恩格斯。這裏所說的麥子的例，大家知道，是出於「反杜林論」一書中。但這位批評者假如真讀過「反杜林論」，而還敢如此大言不慚，就未免太厚顏了。原來恰恰就在引證麥子等的例的那一章上，恩格斯是那樣切實地給了杜林一頓教訓，因爲杜林對馬克斯的辯證法的歪曲方法，正是我們這些「批評」者的洋祖宗。

杜林比我們的「批評」者還是高明一點，他究竟還看過「資本論」。所以他能更巧妙的引證歪曲說，馬克思在說明資本主義的發展過程時，只是從「否定之否定」這一個預定的法則而演繹出來的。但事實上是如何呢？却正如恩格斯所回答：「當馬克思把這過程形容爲否定之否定時，他並不是用『否定之否定』來證明這過程的歷史必然性；相反的，他先在歷史上證明，這過程一部份已經在事實上

完成，一部份一定將要完成，以後，他更指出這是循着辯證法則而完成的過程。」很明顯的，一切眞正馬克思主義者從來不用辯證法則來證明什麼東西，而是指明現實的發展過程中的辯證法則。恩格斯之舉出麥子的例子的時候，還特別說明：「我們只證明，否定之否定，實際上發生於動物及植物的兩個有機界中」。他似乎已預見到後世也會有人來歪曲他舉例的意義，所以才準備下這句話；但是他沒有預料到有一等「批評」者連他們的話也看不懂，或根本不打算看懂！

但我們也必須當眞的說，對於馬恩的辯證法的「批評」，今日的「批評」者不能越過杜林的範圍，這也不能怪他們，因爲除了反覆說這些話以外，還有什麼可說的呢？

總而言之，對辯證法的「批評」總不外乎這二者：或努力使牠墮落爲中庸主義，從而加以利用，或竭力把牠歪曲爲先驗的圖式論，從而加以攻擊。二說雖亦間或發生抵觸，但是其爲把辯證法和唯物論硬分離開來，噴以主觀主義的污血則一。假如馬克思主義的辯證法眞是主觀主義的產物，正如他的唯物論假如只是物慾享受主義一樣，還勞諸公絞盡簡單的腦子來設想出種種說法加以「批評」，以至拋頭露面，出了這許多醜麼？

## 四

馬克思學說還有政治經濟學這一個重要的方面，職業的「批評」家們當然也不肯放棄在這一方面的出醜機會。但是知識能力遠比冒失的大膽落後，卻是無可奈何的命運。比如有一位看來不過小學四年生程度的先生也來嘗試一下「批評」馬克思的剩餘價值論，他說：「每一商品在生產過程中，雖然

有由原料及補助材料之消耗而成爲商品的新價值，更有機器及其他設備——生產工具之一部分消耗而轉變爲商品的新價值，但馬克斯以爲這些轉變，在新商品的量上沒有變化，因之不會創造新商品的價值——。說來好像馬克思是這樣糊塗，竟不知道生產品的價值中也包含着生產時所消耗的原料和機器的價值。但實際上是怎樣呢？原來馬克思講剩餘價值時是在說明：新商品的價值中何以除了從原料機器及勞動力等所轉移過來的價值外，還能有多出來的一些價值，成爲利潤的基礎？至於原料機器等等價值當然又包含了生產原料機器的勞動力在內。你要反對馬克思的剩餘價值論，你就得說明這形成利潤的「多出來的一些價值」從何而來？否則你就老老實實再去讀幾年書的好，說些常識以下的話有什麼用呢？至於這批評者又認爲，「在流通過程中，商品價格何以增減剩餘價值量」，這是馬克思所不懂的。但告訴這位「批評」者罷，馬克思不但說明了價值如何變成市場價格，而且還說到剩餘價值如何轉化爲社會平均利潤，這些雖不是十分艱深的理論，但用小學生的腦子來理解卻也不是很容易的事。

再舉另一個自以爲高明些的「批評」者出來看看吧，他說的是「確認資本家每月所付給雇工的工資是勞動力的合理代價，是不夠的，是錯誤的。勞動是不能有盈餘的。盈餘價值乃取自工人工資的不足與工作時間的過長，而不是勞動的盈餘。就工人壽命短促一事來說，即知勞動者不會有『盈餘勞動』以供資本家剝削了。」——這到底說了些什麼話呢？第一、馬克思從來沒有證明工資是「夠」的，「合理」的，他不過是說明勞動力的價值在資本主義生產中是如何決定的，正如他說明一切商品的價值是如何決定的一樣。經濟科學中的價值論的任務本是要說明各種商品價值是如何決定的，而不是主張，這些商品應當值多少錢。但這些「批評」者卻以爲他們可以自由主張一切商品的價值應當有多大，那不過是從非科學的立場來反對科學罷了。第二、所謂「盈餘勞動」（剩餘勞動）的出現，正

是表明資本家不是按照工人勞動所生產的價值來償付給工人，而只是根據工人勞動力的價值來償付。因此在工人的全部勞動時間所轉化成的價值中，有一部份相當於勞動力的價值，而另一部分則形成「盈餘勞動」，而爲「盈餘價值」（剩餘價值）的基礎。「批評」者卻儼乎其然地起來亂說，好像馬克斯所說的「盈餘勞動」是因爲工資「合理」的結果，或是因爲工人身體健强的結果，那豈不是太急於要表明自已的無知了麼？

但是這樣的「批評」家還進而批評「帝國主義論」。我們實在佩服這些「批評」家的大胆。在法西斯帝國主義已經遭受着嚴重的內憂外患的時候，居然起來爲帝國主義辯護，說帝國主義內部社會關係十分完美，說是「那些先進國的工業勞工只要不爲失業所逼迫，都有成爲中產階級的可能」。可惜他還沒有大胆到失業的可能都加以否定。我們更不能不佩服這些「批評」家的大胆，在中國進行對法西斯帝國主義抗戰，除了自已努力以外，也要盡量爭取各種外援的條件的配合（其中包括法西斯帝國主義內部人民大衆的革命力量）的時候，居然說，「帝國主義國（此地當有漏字——引者）特徵都建立在對弱小民族政治經濟的侵略壓迫剝削的基礎上，而不建立在對其國內勞工剝削的基礎上」．甚而公然說，「在日本這個新興而瘋狂的帝國主義國內，我們看不到所謂『無產階級革命』的運動」。——是的，一個腦筋因發霉而糊塗了的人，是看不見什麼眞實的東西的。但是論者假如否定了日本國內人民大衆對其統治者的政策反抗不滿，從而爆發以日本無產階級爲中心力量的革命的可能，論者又將何以解釋中國抗戰中有和反戰日本人民攜手的必要呢？

所以這些「批評」家的大胆，雖然値得佩服，但是從大胆中不能產生「批評」，至少也還得更多有一點聰敏吧。對於這樣幼稚可憐的「批評」，本來是置之一笑也就可以的，但是因爲他們都冒用着

孫中山先生的三民主義的招牌，（但實際上却把三民主義解釋成爲科學的、反社會主義的），略略加以點穿，也自有其必要。至於像那更無聊的囈言，鄉學究之流的「議論」，我們在此地是提也不必提到的了。

三十二年九月十二日

註：這一篇和下一篇文章中所引證而加以批評的文字，因爲沒有必要把出處一一註明，所以都從略了。

# 是聖人還是騙子

## ——論唯心論在實際中的表現——

正如變戲法的人，在表面上總有一大套眩人耳目，動人視聽的花言巧語裝腔作勢一樣，唯心論的思想穿戴着莊嚴神聖的外衣，使不明底細的人看了，不由不肅然起敬，以爲裏面眞有什麼偉大高深的內容；而在實際上，唯心論的思想內容也不過是一種騙人的戲法！——也許我們可以說，這是一種高尚的戲法，是人類用來欺人自欺的最成功的方法的體系。但不論這種戲法是最『高尚』的，是最『成功』的，戲法終於是戲法，也就終於要被折穿。

唯心論越到現代越墮落。在我們週圍可以看到最下流的唯心論的代表。讓我們單刀直入，從目前流行的某些議論中，指出唯心論思想在實際上的表現及其企圖到底是什麼。

### 一　唯心論哄騙我們遠離實際

唯心論在其純理論的形式上，雖然發揮爲極其玄妙的理論，但運用到實際上時，却是什麼問題也解決不了的。

爲什麼在這世界上發生了戰爭呢？唯心論者說，這是因爲『觀念和認識的錯誤，心理的狂妄而失

常」的原故，因爲「把達爾文物競天擇與馬克斯階級鬥爭學說誤用來進行鬥爭」的原故，所以「我們今天要消滅戰爭，就先要從清滅戰爭的思想着手」。爲什麼囤積居奇、營私舞弊、貪贓枉法的壞現象層出不窮，愈演愈烈呢？唯心論者說：「這是因爲，許多人不懂戰時社會生活怎樣過法，所以一味偷傚於平時生活水準」的原故，是因爲一般社會上，「不知有人情，不知有道義，不知有國家民族，數千年來，我國傳統的美德爲之淪胥以盡」的原故，所以「談戰後的建設，而不着重倫理的建設，這是無本的建設」。爲什麼中國現在在科學、社會組織、政治各方面比起歐美國家來都顯得十分落後呢？唯心論者所給的答覆及其所提出的主張也還是同樣的。他們說：「我國現在人民科學技藝種種落後，根本原因，就是太不仁，假使我們四萬萬五千萬人個個仁義，這就是天下無敵」。

這種種說法豈不是我們常常可以遇見的麼？這些說法都裝出了悲天憫人的慘痛，濟世救人的姿態，但是其中所有的不過是一個極簡單不過的原理，那就是一切缺陷，毛病都歸之於人心太壞，因此認爲要改進改革就得從「正人心」下手。

首先我們會發覺，這一切都只是無用的廢話。假如我們不去實際考察戰爭的原因是什麼，罪魁是誰，不去實際考察中國社會政治不能進步，腐朽勢力仍能活動的原因是什麼，那麼我們就不會也不能發動實際的鬥爭來消滅戰爭，來促成進步。只是想以仁義道德的觀念來灌輸人心，這和宗教家祈禱和平豈非只能得到同樣的效果？誰都知道，達爾文的物競天擇學說是從實際考察研究了生活發展史而得到的理論，馬克斯的階級鬥爭學說，是從實際考察研究了人類社會的歷史發展而得到的理論。這就是說先有物競天擇的事實，才有達爾文的學說；先有階級鬥爭的事實，才有馬克斯的理論。但唯心論者卻是反過來，認爲人類之所以進行鬥爭是因爲有了這些學說的原故，（請問生物界中之有生存競爭是

否也因爲誤信了達爾文學說之故！）這顯然是不顧事實的胡說，也是對科學理論的污蔑，同時也是阻止人們根據科學理論以進行實際的鬥爭。人們正是根據達爾文的學說才能夠掌握生物發展的規律，而在利用厚生的目的下改良生活的品種；人們也正是根據馬克斯的科學學說，才能夠掌握社會發展的規律，知道如何才能最後徹底消滅階級鬥爭，消滅人類間一切形式的戰爭。倘若根據唯心論的空想，却是永遠達不到任何實際的效果。

但是我們不能不進一步看出來，唯心論對於實際的改進改造不能發生作用，這正是唯心論者所企圖達到的最大的作用。

既然把戰爭發生的原因歸結於一般的人心太壞之故，而且更使那分析說明生物界與人類社會中的競爭鬥爭現象的科學理論來負造成戰爭的責任，那麼在實際上發動和促成侵略戰爭的人和社會制度却反而可以逃避責任了。既然把社會上之所以發生種種不健全的病態，不能得到進步發展的原因，也都歸結於人心不古，世風日下，那麼在實際上在毒害着整個社會，束縛着人民大衆的人和制度倒反而可以逃避責任了。倘若人們都相信了這種唯心論的說法，自然就不會去認眞考察現實的社會，不去從實際中找尋一切罪惡產生的原因，也就找不出對於這些罪惡應該負責的人，而向之進行鬥爭了。——而這正是唯心論者所要求的作用！

這就是麻痹的作用。使人們沉溺在沒有根據的空想之中不去注意現實，不去感應現實，不去思考現實。

這也就是欺騙作用。正如魔術師把一盆鮮花把一塊包袱一蓋，便在觀衆面前消失一樣，唯心論者也想用他的『理論』做包袱，來使整個客觀現實在人們的面前成爲不存在的東西。所以我們說，唯心

論其實是一種最大的欺人自欺的方法。

魔術師的花盆自然還是存在的，不過被他藏到別的地方去了；但整個客觀現實卻不是可以藏起來的東西。唯心論的魔法雖然神奇，但是其在觀衆前的收效，却又是連普通的魔術師都不如的。

## 二　唯心論爲反動的主觀願望辯護，欺騙我們成爲盲目無知的人。

唯心論爲了完成他們的魔術，一方面努力抹煞客觀現實的存在，另一方面，更把主觀意志的力量極度的誇大。正如一個手指擺在眼前，就可以遮掉整個山一樣，唯心論者使人們相信，主觀意志就是決定一切，創造一切的充足條件，也就更使得整個客觀現實在人的心目中完全塗抹掉了。

唯心論者常批評唯物論是只顧客觀現實，而否定人的主動作用。他們自以爲只有根據唯心論，人才能夠充分發揮主動作用，才能算是有意義的存在。而他們所說的人的主動作用是完全歸結於願望與意志的力量的。如說：『人既爲天地萬物的心靈，當然人就是天地萬物的主宰，人既爲天地萬物的主宰，當然人就是決定一切的力量。所以大之如邦國之安危，小之如個人之禍福，推究其因果關係，蓋無不取決於當事者自己』。『所以只有自己是決定一切的契機，只要自己能爲，就能達到目的，而爲乃任何人所能，並非什麼難事，問題就仍在自己有否如此決心而已。有自爲決心，而其所生力量，必能超過一切，至於無限，尤其是政治上社會上的領導人物』。這段話中的『爲』字也就是大衆語中的『幹』字的意思。其意義說得簡單一點，就是，一個人只要有決心去幹，就能夠幹，也就一定能達到目的，一切事情，大至國家大事，小至個人禍福，完全只是由決心的有沒有來決定。這說法的荒謬是

非常顯著的。

決心——意志的力量，對於行爲的成敗固然也是一件重要的事。但是在有沒有決心去幹的問題以前，我們還不得不先問一下，幹什麼和怎樣幹。只有在行爲的目標與方法正確的時候，決心有無才能有重要的意義。這個道理可以由每個人的生活經驗中證明不煩多講，尤其是在「大之如邦國的安危」的事上，更不能說是光憑一股主觀的幹勁就能成功。要決定幹什麼和怎樣幹的問題，不能拿主觀的願望當做出發點，必須認眞了解客觀現實的情況及其發展趨勢才行。假如認爲只要有決心去幹，就能夠產生無限的力量，能夠決定一切客觀的現實，這種說法除了自欺欺人以外，也是沒有任何意義的。請這樣狂妄的唯心論者告訴我們：爲什麼「天地萬物的主宰」的人竟不能使地球運行的軌道稍微改變一下，爲什麼希特勒拿破崙終究不能不陷於失敗？

首先這種說法就是爲那一切不合理的願望，一切錯誤的行爲作辯護。法西斯獨裁者總是極度的推崇主觀願望的作用，在他們看來，「尤其是」（或只有）「政治社會上的領導人物」的決心能夠產生「無限」的力量。他們以爲社會歷史的發展都應該順從這少數人物的主觀意志的力量，他們能夠抵抗着人民大衆的要求，對抗着世界民主的趨勢而向前開闢他們的道路。他們伸自己相信自己的意志眞能有如此巨大的力量，那不過是自欺；他們更想用這種說法來麻痺人民對現實的認識，而頂禮膜拜於他們的「意志力量」之前，那實在是欺人的極致了。

歷史上的一切獨裁者，無不努力使自己和使旁人相信他們個人的意志與有使天地改容，風雲變色的作用，但人民大衆的力量與社會歷史發展的規律終於粉碎了他們的意志力量，——這些敎訓難道人們還不應該仔細領會一番麽？

其次，這種唯心論的說法正是使一切人成爲盲目的行動者。我們反對盲目行動，也就是主張睜開眼睛看。睜開眼睛看什麽呢？是去看客觀的現實，看廣大的人民，能夠看到這些，我們的腦子才會上勁思考起來，我們才能找到客觀現實中的規律，我們的行爲才會有正確的方向和方法。但是唯心論者卻用一大套花言巧語，來恭維我們，說一切都決定於我們自己，我們要幹什麽，就可以幹什麽，只要隨心所欲好了；而實際上，他們只是要使我們成爲既不看，也不想，一味硬幹實幹苦幹蠻幹亂幹的盲目的行動者。他們向我們預約了單憑主觀的意志就有決定一切，改造一切的力量，但實際上卻是企圖使我們成爲無知無識的，只能俯仰隨人，聽人差遣的糊塗虫。這難道還不是最大的欺騙手段麽？

我們必須揭破這種唯心論的騙局。只有把這種騙局揭破之後，我們才能夠真正理解並實現人在社會歷史上的主動作用。

唯心論者批評唯物論絕對否定人的主觀作用，那是無知的曲解。只有機械的唯物論才努力證明人只是在整個物質界中的一個從屬分子，只能受客觀現實的支配，不能有任何主動的作用。但這只是最低級的唯物論的看法，並不能代表歷史上一切唯物論者的看法，更不能代表到現在已完成了辯證唯物論的學說。

辯證唯物論絲毫不忽視人的主動作用，並且能夠認真地指出這種主動作用如何發生，又怎樣才能充分加以發揮。

人在宇宙間並不是一個『心靈』，更沒有『做天地萬物的主宰』的權力。對於客觀的實際而言，人乃是一個認識者與行動者。他憑藉着感覺與思想的能力以認識客觀實際，並且在生產勞動和社會革命中從事對客觀現實的改造和創造。更多的實踐活動使認識與理解更加正確，而更正確的認識和理解

使得實踐活動更有把握。只有服從實際（了解實際）才能改造實際，人對於客觀事物的主動作用是只能從這裏面產生的。對實際的了解結晶成爲自然與社會歷史的科學理論，這科學理論，反過來，就能指導人們去從事實踐活動而發生巨大的作用。一種思想與理論之所以能具有巨大的作用，只因爲牠是對於客觀的實際的正確說明，是從對客觀的實踐行動中產生，並且已爲人們所普遍接受，而轉化爲人們的實際行動。唯心論的思想，只從個人的主觀願望出發，對於實際是不能起任何作用的。

由此可見，只有從唯物論的觀點出發，我們才能使人的主動作用盡可能發揮到高度。假如我們不想成爲狂妄的瘋子，我們就不能不從實際出發，求得符合實際的工作方向和方法，然後我們在工作中所發揮的決心，毅力，意志力量，才是有價值的。

## 三　唯心論用道德的名義來掩蓋最不道德的自私自利的行爲

唯心論者又批評說：唯物論是反對道德的，牠只能使人們在生活上墮落下去，而唯心論在生活中的實際表現就是高尚的道德，優美的品格，完善的人性等等。例如有人這樣說：『信仰唯物論的人，是只知有物而不知有心，只知有物的價值而不知有心的價值。結果便逐物徇物，流連忘返，全神之所集中，畢生之所營求，均在物質上面，謀物質的積累和享受。……這只認物爲眞實而以心爲物之副產品的見解，倘由思想而見諸行動，便會造成逐物徇物的局面，而縱慾主義和享樂主義也必隨之而產生。須知物重要，而用物的心尤重要。只知唯物，而不知養心，這是主張唯物論的必有的結果。』

在這段話中，對於唯物論的曲解污衊，且暫擱下不提。我們先來指出在唯心論的基礎上所宣揚的

道德，實際上也只是一種騙局。

是的，在我們週圍所看到的唯心論者都無不以道德的教條作爲自己最雄厚的資本，假如唯心論在一切方面（宇宙論上，歷史觀上）都失敗了，那麼，至少在人生論上，——唯心論者自己以爲——總還可以建立一個鞏固的陣地，因爲人類社會中所曾有過的一切對於人生行爲的美好的字眼似乎都在給唯心論撐腰。但是可憐得很，這個最後陣地同樣也已十分動搖。美好的字眼騙不了人，我們要看牠的實質。

前面曾引舉過有一位唯心論者認爲只要『四萬萬五千萬人個個仁義，這就天下無敵』的說法，這位先生可算是把仁義道德的功效捧上了天了。他又說：『莊子說，「哀莫大於心死」，人心死了，簡直不可救藥。今日起死回生，首在明道，懂得道的功效，甚麼國防建設經濟建設等等，按蘇聯三個五年計劃比例，就是做到英美一樣，也很不難。』這所謂道，據他自己解釋，也就是道德，也就是仁義。但怎樣獲得道德，而道德怎樣能發生這樣意想不到的效力呢？經過程朱解釋的所謂『大學之道，在明明德』這一套說法就被搬出來了。『明明德也就是致良知，致良知本屬內心的存養，內心存養明了，外面表現的事實必定合理，因爲外由內發，內以外應，吾人治學第一步根本就要明明德，根本爲因，事實爲果，所謂「有其內必形諸外」，這個因果關聯，就是一貫。』

用這一段話做例證，我們就可以看出，這種道德論是完全不從客觀的實際出發，也不從實際行爲的表現上來建立道德標準，而把道德當做完全是內心的天賦的良知；因此不是要求人們在實際的社會行爲中，在人與人的社會關係上建立正確的合理的態度，而是要人們把自己封閉起來，從內心中來存心養性致良知，以爲只要心一好，表現到外面的行爲就能完全變好了。

這種說法有什麼實際意義呢？

唯心的道德論固然標榜着大公無私的名目，但是其實這種道德論正是從最自私自利的立場出發的。假如道德行爲的出發點就是用存心養性的方法來恢復天賦的良知，那麼向外界去追求眞理，從事實際的社會鬥爭，便成爲沒有意義的事了。厭惡眞理，害怕社會鬥爭的人自然就覺得這種唯心的道德論是值得宣揚的了。對於他們自己，這種脫離實際的道德論恰恰正可以做一切最不道德的行爲的掩護。在前面我們介紹的那位認唯物論卽不道德的先生，他一面實稱唯物論因爲重物就必然形成縱慾主義和享樂主義，一面又主張說：『須知物重要，而用物的心尤重要』。由此可見，他們其實正是認定私慾與享樂確很重要，不過同時主張去『養』一下那到底不知在什麼地方的『心』罷了。既然養心純粹是『內在』的事，那麼『內在』的『養心』對於『外在』的縱慾與享樂自然是一點妨礙也沒有的了。事實上，眼前一切唯心的道德論者正是這樣做着的。他們所幹的縱慾是最無情無義，無法無天的勾當，但旣不自己感到慚愧，也不必害怕旁人的指摘，因爲一切道德的美名都已被認爲屬於他們自己，而一切反道德的惡名都已加到他們的敵對者的身上去了。按照『外由內發』，『內以外應』的道理，這些宣揚道德的僞君子就使自己獲得充分權利，拒絕人們根據他們的外在行爲來給以道德評價，並且他們覺得，他們是有權利要求旁人承認他們在內心上已成爲道德的代表人，因此也承認他們的一切外現的最荒淫無恥的行爲也都是合情合理的。

從這種，豈不就是唯心的道德論的妙用麼？牠使人們在心靈中上昇到最道德的境界，卻絲毫也不妨礙他們在實際上用一切與他們的道德名義根本違背的手段來爲自己獲得愈多愈好的私利。由此也不難看出，他們雖把道德看做純粹內在的東西，但其實道德只是他們的最外表的裝飾而已。

我們固然承認，在過去的時代中，也曾產生過個別的唯心的道德論者，以自己的生命全部付託在自己所崇懸的道德標準之上，結果雖必然地歸於失敗，而這失敗還可以說是洋溢着悲劇的意味，還値得後人憑弔的。然而就在歷史上，這樣的人也還是罕見僅有的。到了現在，從那唯心的道德論的陣營中所能產生的，更是除了喜劇人物以外，再沒有別的什麼了。正如屠夫宣傳素食，掘墓人祝禱長壽一樣，說着自己不相信也不能使人相信的話，又竭力自圓其說而又永不能自圓其說，現代的吳敬梓們是可以從他們那里取得用之不盡的素材的吧。

這樣的人有什麼資格來批評唯物論呢？唯物論並不是一般地反對道德的人，他所反對的是這種唯心的道德觀念。唯物論者也決不打算宣揚任何道德敎條以販諸人的『良心』，但是唯物論者決不像那種曲解的批評所說的一樣，沉溺在物質享受之中，根本否定主觀的意識與精神的作用。——唯心論者把他們暗中偷偷摸摸地追求的東西（縱慾與享樂）看做是『物』的全部內容，因此他們加給唯物論的罪名不過是他們自己的意識的暴露而已。——恰恰相反，唯物論者因爲是澈底照明了客觀的現實界，所以便能夠嚴格排斥一切以個人利益爲中心的觀念，更能夠拿改造現實的態度來代替享樂的態度，唯物論者也比任何旁人看得更淸楚，人們在改進現實的時候，同時也要改造自己，包括思想意識感情等等的改造在內。

唯心論者是脫離了外在的實踐行爲而空談『內在』的心的修養，唯物論者却是把外在與內在辯證地聯系在一處。我們從外在的實際與實踐行爲出發來充實和改造內在的精神，從而使內在的精神眞正能表現爲改造實際的實踐行爲。因此從修養上着，也只有站在唯物論的立場上，才能夠眞正做到內外如一，言行相符，所爲與所行融洽無間的境地。當唯心論者，空談着道德與正義，而實際上助長着人

類心知的墮落的時候，也只有唯物論者堅持不屈地獻身在偉大的革命行爲中，追求着人類社會的更高的正義的實現，——這是從已往的整部文化史中可以得到證明，更是在現在一切眞正的唯物論者用他們自己的血肉鬥爭在再度證明着的。

## 四　唯心論憑藉迷信和權力來殺害理性，成爲法西斯的幫兇。

由以上所述，我們已可看出，唯心論在實際中的表現，是充分顯露出牠的支離破碎的。唯心論雖然自命爲高揚人類精神意識的作用，但終於不能不墮入對理性的反動中間。從唯心論思想的內部，常常會產生獨斷的教條主義，宗教迷信，把個別的『英雄』當做創造一切的力量的歷史觀念，這三者正是反理性主義的表現。從我們目前所看到的許多唯心論者的說教中，我們就可看出，他們是如何可憐地依附着這三種反理性主義的武器。

第一。關於獨斷的教條主義。唯心論者一面如前所述，主張『外由內發』的看法，好像是主張人的心性可以自由發展，但脫離實際與實踐的心性正如無根的草，如何能發展呢？所以在另一面，唯心論者又規定下某些道德的律令，當做心性發展的範圍與行爲的規則。這些道德的律令常以古聖先賢的傳統爲護符，而被解釋做是從人類本性中自發產生的東西，也是人類社會中永遠不變的絕對教條。唯心論者企圖使這種道德律令成爲人人必須遵守的强制力量，以鞏固有利於這些唯心論者的階級立場的社會秩序。道德的內發論轉化爲外在教條的强制，這雖然也自相矛盾，但正是唯心論的必然的發展途徑，而其反動性也就更加表露無遺了。

在我們週圍所看到的唯心論的獨斷教條主義，最具體地表現在復古論中。復古論的根本精神就在於把封建社會中的統治者所宣揚的某些道德規則當做永遠不變的教條，而來束縛和限制現在社會中人民大衆的理性與革命實踐。他們用僵死的舊道德教條來反對隨着社會生活的前進而出現的新的道德觀念，如有一位先生說得很明白，他說：『作者認爲今後道德的提倡，實不必提出什麽新道德的口號，這是有損無益的事情。我們也不必去向西洋介紹什麽新的德目。道德之爲物，自其本身言，是無古今中外的區別的。』但事實上，並不是道德不變，——道德是不能不跟着社會生活的變遷而變遷的——而是這些唯心論者想用不變的道德教條來抹煞中外古今的社會生活的區別，阻止從落後的社會生活向進步的社會生活的變革。

第二，關於宗教迷信。唯心論者不僅斷言社會的實際是完全被人的主觀願望所決定，而且爲了確立這論點，更斷言，一切自然物質內部都有着精神作用，整個宇宙間也有一個最大的精神作用支配着。這樣，他們就和鬼神的迷信與宗教的信仰拉出手來了。現代的科學早已使萬物有靈論完全崩潰了，所謂萬物有靈論，在人類文化史上，原是導始於原始人類因爲無力理解自然界的變動現象而虛構出來的幻想，而又成爲後來一切當做人民的鴉片的宗教信仰所憑力支持的一種說法。到了現在，假如還想憑着這種說法來建立唯心論的說教，那是除證明其思想的墮落以外再也沒有旁的意義了。

唯心論者之所以公開走進宗教迷信的領域中去，其目的和提出復古主張自然是同樣的。上舉那位排斥新道德的人，在他同一篇文章中就說：『我們應扶助現有的宗教，宗教和道德實有密切的關係。社會道德的維持實際上多得力於宗教。……宗教雖免不了迷信的成分，然是人類情感上所免不了的要求』。但其實宗教迷信並不是人類所免不了的要求，而只是唯心論者爲了完成其欺騙理論的體系免不

了要借用的工具。

第三，關於英雄史觀。前面我們已經批評到唯心論把主觀願望和意志力量看做是決定一切的基本因素的說法。很顯然的，唯心論者在鼓吹歷史是按照人的主觀願望而進行的時候，他們所說的人往往只是某些個別的英雄與領袖。在我們已曾引證過的那篇強調人的主觀力量的論文中雖然自稱是「人為史觀」而不是「偉人史觀」，但他在文中明白地說：「政治上社會上的領導人物」才能在歷史上以其主觀願望與意志來造成巨大影響，甚至說：「領導人物之振靡，就能影響社會的隆污，領導人物之勤惰，就能決定國家的治亂。」那麼，這還不是「偉人史觀」，英雄史觀是什麼呢？

唯物史觀並不否認在歷史上人為的作用。但是我們必須認清：第一，歷史上的真正主人和創造者並不是少數居於統治地位的英雄，而是廣大的人民，——尤其是直接從事生產勞動的人民；第二，廣大人民的願望及其在實際行動中的力量固然在歷史上有着重大作用，然而歷史的進程也並不能單純由這種主觀的願望和力量來說明。事實上是歷史向前進步的方向常具體反映在人民大衆的願望中，所以由這種願望出發的行動才能產生巨大的力量。歷史上的某些個別的人，假如真正能配得上稱為英雄的話，那就因為他能代表人民的願望與力量的緣故，否則也就只是假英雄而已。真正的領袖是要向羣衆學習，而並不是用主觀願望來支配羣衆的。但是那些主張英雄史觀的人却不適當地了解人在歷史上的真實的作用，了解英雄的意義，如說：「所以同為人類而有偉人常人之分，原因正不必向外追求，只反身自問是否有為即得。」這就是說，偉人英雄之所以為偉人英雄因為從他內在中發揮出一種偉大力量的緣故。他們是企圖把站在統治地位的人都描寫成有着神秘力量的英雄來教人無條件地頂禮膜拜。

從唯心論的英雄史觀中必然就得到常人應該服從「英雄偉人」，歷史應該在「英雄偉人」的意志

力支配之下前進的結論，那是不待言的了。

以上所述三點——獨斷教條，宗教迷信，英雄史觀，——綜合起來，發展到最極峯的便成了近代法西斯主義的思想。固然，並不是一切唯心論思想都是法西斯思想，但是唯心思想到了現代，把牠內部所包含着的一切反動要素都充分發揮出來以後，其唯一的出路便只能是走到法西斯的權力之下，求牠庇護並爲牠服務。

唯心論思想本來自命爲能充實和提高人類的精神生活，但是最後牠却成爲以迷信、教條、權威來殺死理性的劊子手，並成爲最黑暗的物質權力的掌握者的寵兒。唯心論者自詡爲最崇高的聖人，而我們所看到的却是最卑劣的騙子。相反的，倒是那被唯心論思想所醜詆毀的唯物論思想却是認眞地堅決地在殺害人類文化的法西斯勢力前面高舉着保衞理性的旗幟，——保衞那從客觀實際出發的清醒的理性，保衞那與人民大衆的和平幸福的生活的開展相聯結着的進步的理性。

這是我們從實際中來看唯心論與唯物論的表現的不同時值得深長思之的事情。

一九四四年六月

# 評錢穆著「文化與教育」

馮友蘭先生在其所著「貞元三書」中的一本——「新世訓」的序言中曾說：

「承百代之流而會乎當今之變，好學深思之士，心知其故，烏能已於言哉？……當我國家民族復興之際，所謂貞下起元之時也，我國家民族方建震古鑠今之大業，譬之築室，或能爲其壁間之一磚一石歟？是所望也」。

和這樣的口吻相似的是錢穆先生的「國史大綱」引論中所說的：

「繼自今，國運方新，天相我華，國史必有重光之一日，以爲我民族國家復興前途之托命。則必有司馬氏其人者出（按指司馬光），又必有劉范諸君子等扶翼之，又必有賢有力者獎成此，而此書雖無當，終亦必有憫其意，悲其遇，知人論世，恕其力之所不逮，許其心之所欲赴。有開必先，若使此書得爲將來新國史之馬前一卒，拔蝥而前驅，其爲榮又何如耶？」

是的，我們現在正是在中國民族發展史中的一個偉大的承先啓後革舊開新的時期。舊的時代就要結束，新的時代就要起來，但是究竟怎樣結束舊的時代，怎樣開闢新的時代呢？這自然是每個人必須追問清楚的事。

馮友蘭先生向我們獻出了他的哲學，說這是探索「無字天書」（見「新理學」一）；錢穆先生向我們獻出了他的歷史學，說這是上繼司馬光的「資治通鑑」的事業。雖然一個自認是「一磚一石」，一

個自稱是「馬前一卒」，但顯然他們是都深信中國的過去未來的一切奧秘都已藏在他們的擬無字天書和新資治通鑑之中了。我們不能不來看一下，他們到底告訴我們些什麼？指點給我們些什麼？

在仔細讀過他們的書後，我們不能不直率地說，他們的書的內容和他們的自負，相距是太遠了，而且竟或許可說是南轅北轍：因爲他們預約向我們指點出中國前進之路，但實際上我們所讀到的却是向後轉的方向。

也應該指出，類似於馮先生或錢先生的意見的，我們從別的許多出版物中也常可讀到。而所以特別指出這兩位先生的名字，無寧說是因爲對他們的尊重。我們尊重他們在學術研究上所曾付出的努力以及他們在一二十年來堅持着清寒的教育生活的精神。正因爲我們有着這一份尊重，因此對他們意見中不能苟同的部分——尤其是直接有關現實問題與整個民族命運的，更不能不認真地提出商榷和批評了。何況這些意見恰好又正是那些不學無術，唯知幫閒趨附的人們所得而利用的東西，這更使嚴正的批評成爲必要的了。至於那些幫閒趨附的作品，我們是常常覺得，連回頭噓一下的興趣，都很不容易提起來的。

對於馮友蘭先生的哲學，已經有過很多批評，這裏試來評一下錢穆先生從他的歷史學中提出的意見。——「國史大綱」雖然是一本講義式的中國通史，但是在這裏面，實際上是包含着著者對於中國政治與文化的現狀及其發展前途的許多看法的。不過爲了可以更直接了當地看到錢先生在現實問題上的主張，我們不妨先來讀一下「文化與教育」這本論文集。這本集子是在一九四二年八月出版，包含錢先生分別在報紙雜誌上發表過的二十九篇論文。以下雖然只能從這里面抽出幾個根本問題來討論，但我想，只要弄清楚了這幾個問題，也足夠使我們懂得錢先生對中國歷史的全部看法了。

在這本論文集中有一篇「革命教育與國史教育」，其中提到兩點對中國歷史的看法。第一點是說，中國歷史上自秦到清末的政治並不是專制政體，第二點是說，中國的傳統文化是至今仍有優異的價值的，而這兩點也正是在「國史大綱」中全部內容所要證明的主要東西。關於第二點我們留到下面再說，先說第一點。錢穆先生在那篇論文中是這樣說的

「我常聽人說，中國自秦以來二千年的政體，是一個君主專制黑暗的政體，這明明是一句歷史的敘述，但卻絕不是歷史的真象。中國自秦以下二千年，只可說是君主一統的政府，卻絕不是一個君主專制的政府。」（一一五頁）

我們首先應該指出，像這樣的翻案文章，并不是錢先生一個人獨倡的。近幾年來「學者」「教授」中已有很多人紛紛著論，從各個方面來企圖證明中國秦漢以來的政治并非專制政治（如張其昀先生，薩孟武先生）。很顯然的，這種看法倒還不只是學術研究上的一種「新」見解，而且是和現實政治中的某種要求相呼應的，因為了現實政治的反動企圖歪曲了歷史的真象，那卻是從根本上喪失了學術的態度和精神」

何以見得這是歪曲歷史的真象呢？只要看一看在這本書中錢穆先生是怎樣說明漢代政治的。

「漢王室雖起於豐沛，漢國都雖建於長安，然非江蘇人或陝西人得天下而宰制的，實係中國全國民眾共同組會，組織中央政府，設首都於長安，而擁戴劉氏為天子。當時所謂關東出相，關西出將，明由全國各地人才，均使全國參政機。不僅服官從政之機會公開於全國，他如教育兵役賦稅各項權利義務莫不舉國平等，

彼此一致。」（頁十一○）

說是在二千年前，全國民衆曾「結合」起來，「擁戴」劉邦做皇帝，這那裏有什麼事實的根據？劉邦即帝位後，和他臣下討論何以能得天下的原故，他自己和他臣下也只說是由於他能「用人」，還不敢說是由於全國民衆的「擁戴」。錢穆先生以爲劉邦能用全國各地方的人才，就足以表明他的政權，代表全國人民，這更是把社會橫斷面的地域問題來代替了社會縱斷面的等級問題。假如必須是從皇帝一直到將相僚吏都是同一個地方的人，才算是專制政治，那麼可以說中外古今都沒有過專制政體了。問題是在：他雖然用了全國各地的人才，但這些「人才」究竟是些什麼人，他們是從那個階級中產生的，並且更重要的是，他所施行的政策是對於那一個階級有利？必須從這些問題上看，才能看到漢代以及每一個時代的政治的真象。在漢代不但社會中有着大量的奴隸（家僮，奴婢），並且在漢代統治下，「富者連阡千陌，貧者無立錐之地」的現象日漸的嚴重，而漢王室及其官僚就在這過程中，使自己成爲大地主，縱然也曾企圖實行社會改良政策，但其一切政策本不爲了生產人民大衆（農民）的利益，因此農民失掉土地，賣身爲奴的現象，在整個漢代是只有一天天的嚴重。以漢代的這種社會情形而說，「舉國平等，彼此一致」雖是賈誼鼂錯之流從九原下再生起來也不敢承認的吧。

錢穆先生及其他先生們不僅捏造了漢代的政治情形，而且把「一部二十四史」都照這樣地改造了，他們所根據的理由不外乎錢穆先生所述的以下兩點：

第一個根據是關於宰相制度，照錢穆先生的意思是有了宰相分掉皇帝的權，那就不能算是專制政治，而且他認爲，縱在無宰相之時，也仍不就是專制政治。他說：

「明代以前，宰相爲政府領袖，與王室儼成敵體，帝王詔命，非經宰相副署，即不生效。」（頁一一六）

「中國傳統政制，雖在明代廢止宰相以後，而政府傳統組織，亦非帝王一人大權獨攬，今人力斥中國政體之專制，明爲無據。」（頁一三九）

是不是有了宰相制度，在君主國家中就不是專制政體呢？這個問題值得我們來分析一下。

假如政體是指政權構成的形式，那麼在政體問題前先得把國體問題弄清楚。由國體上來看，漢唐宋明無非都是地主階級占統治地位的國家。所謂政體問題就是指他們採取怎樣的方式來組織其政權機關，行使其政權力量。我們說：中國過去是君主專制政體，就是說：當時的統治政權是集中化在皇帝個人的人格上，通過皇帝個人的意志來執行地主階級的統治。因此，脫離了國體問題來單純談政體問題，是捉摸不到中國歷史的眞象的。孫中山先生領導辛亥革命，所要推翻的不僅是傳統的君主專制政體，而且是那種傳統的國體，這正是孫中山先生比戊戌黨人更進步的地位，因爲戊戌黨人所要改革的至多不過是政體而已。

并且在與國體問題分隔開來講時，所謂君主專制政體也就弄不清楚了。錢先生以爲君主專制政體的意義就是全國一切統治力量都由皇帝一個人直接行使，「大權獨攬」。但這在事實上是不可能的。於是看見有宰相的設制，有六部的分設，有御史制度，有有系統的龐大官僚機構等等時，便以爲這是證明其實當時政體并不是君主專制。但要知道，在君主專制政體下，地主階級雖是通過皇帝個人的意志來執行政權，可是單靠個人的力量固然不夠，而個人的意志有時也會胡作亂爲，以致連地主階級看了也不滿意。因此就要設立宰相御史及各種政治制度來輔助，來牽制，甚至有些時候，地主階級由於內部在政治上的分裂使他們中有一部分人起來把他們所不滿意的皇帝去掉另換一個。但無論如何，君主專制政體還是君主專制政體，這是因爲地主階級爲了本身的利益，必須維持并鞏固皇帝個人的威權

，而使整個國家機構在他個人的名義之下圓滑地進行。

以實際歷史事實看，宰相與王室成爲敵體也只是在個別時期的事實，（在王室已經無力維持當時地主階級的利益時）。而且宰相的廢立，權仍操在君主手裏。錢穆先生把宰相當做政府的領袖，把君主看做只是王室的領袖，這樣的分析是根本違背了歷史事實的。錢先生書中常譏笑旁人襲用歐美民主政體的觀念，但我看他提出這種說法也是偷襲來的。大概是因爲歐洲近代民主政制中有三權分立，所以也把中國傳統政制看做是二權分立，這樣就抹煞君主專制政體的眞實內容了。

還有第二個根據是關於考試制度的，在「國史大綱」中錢穆先生也充分發揮了這一點，他認爲科舉制度就表明了當時的「政權」是向全國上下人民公開的：誰只要讀書應舉，誰就可以做官。根據這點，錢穆先生甚至抹煞那二千年來國體的實質了。「文化與教育」一書中也說得很明白，他說：

「中國傳統政治，既非君主專制，同時亦非階級專制，此等不須再說。然則中國傳統政體，自當屬於一種民主政體，無可非難。吾人若爲言辭之謹愼，當名之曰，中國式之民主政治。當知中國雖無國會，而中國傳統政府中之官員，則完全來自民間，旣經公開的考試，又分配其額數於全國各地，又按照一定年月，使有新分子參加，是不啻中國政府早已全部由民衆組織。……」（頁一四三）

用學者的口吻來抹煞事實，混淆名詞，恐怕是再沒有更勝過這一段話的了。難道用官員的來源就可說明一個國家的國體了。錢先生雖未用國體的名詞，但這段話所說的意思顯然是關涉到如筆者前面所講的國體問題的。又難道中國歷代的官員眞是大多數出自民間麼？而且所謂「民間」是什麼意思呢？照錢先生的前後之所說，其所謂「民間」就是在王室及其姻戚以外的社會，那麼在那裏面不需要至少分別一下地主農民的不同麼？科舉考試制度在名義上固然是公開於一切人的面前的，但是有機會受教育，有可能投考應舉的人大半是屬於地主階級的。專制時代的科舉制度的意義其實就是從地主階級

中經常選擇出一批可用的人才來行使政權，那正表明這是地主階級專政的國體。而在那時代一切考試用人之權又集中在君主一人手裏，這又正表明這是一個不折不扣的君主專制的政體。

固然，在科舉制度下，也未始沒有出身下層社會苦讀應舉，「一舉成名」的人，但其出身如何與其在實際政治中代表什麼人，並不就是一件事。正如我們不能根據劉邦朱元璋的出身來判斷漢與宋的政權性質一樣，我們也不能因爲范仲淹出身貧寒，就以爲他在政治上是貧苦人的代表。因爲在那樣社會中，必須在受教育期，完全接受統治者的思想，才能應舉考中，在出仕時期，更必須完全站在統治者的利益，才能夠「一步步高昇」。

但科舉制的實行，且也反映了中國封建政治的一個特質，非世襲貴族政治，而是官僚政治。這就是說，操行政實權的不是世襲的貴族，而是經過科舉及其他方法而產生的官僚——這些官僚從上到下，一級一級地像金字塔一樣地壓在人民身上，而居於最高的頂點的則是專制君主。因此官僚制度之存在並不足以否定君主專制，恰恰相反，牠只是在這樣廣天的國土上中央集權的君主專制得以維持的有力支柱。用官僚制度來補足的君主專制，這就是中國封建時代的政體的全貌。

照錢先生在全書中各處所述，是甚至把當時有一定的法令規章，一定的銓敍規則，一定的賦稅制度，都拿來做當時不是君主專制政體的證明，那更是不值一駁的說法。難道君主專制政體就是一切無秩序，無規則的意思麼？任何國體政體下都有法律制度規章，問題是，這些法律規章是爲保護什麼人的利益而設的，是怎樣制定起來的，是通過什麼方式而行使的。而且在中國過去歷代，雖然有成套的法律規章等，但正因爲是君主專制政體，因此君主就有權隨時加以改變或公然違背。這些事實，熟悉史實與掌故的錢穆先生所知道的應該比我們更多吧。

錢穆先生及其他同調的先生們，對於人人熟知的歷史硬要來一個「翻案」，其眞實意思到底是什麼呢？難道只是爲了告訴我們，中國現在所當行和能行的民主政治就是那在兩漢隋唐宋明歷代所行使的政治麼？所謂「中國式的民主」就是我們一般常人所稱爲君主專制政體的那種東西麼？我很奇怪，想出這些意見的先生們都不公開反對孫中山先生的革命理論與事業，甚至還加以贊揚。但實際上他們是應該反對中山先生的，因爲中山先生所要推翻的就是兩漢隋唐宋元明清的那種國體與政體。假如中山先生還在，他聽到人們說，他所畢生與之奮鬥的君主專制政體，其實是「中國式的民主政治」，不知道他會作何感想！

## 二 「非常」「中庸」

發揚中國舊時代的傳統文化，看做是今後中國民族文化生活的中心，這種論調，更是到處聽得到的。像林語堂先生最近曾說：中國之所以能抗戰就因爲靠了傳統文化的力量的原故。但林語堂不過是隨着旁人做應聲蟲而已，錢穆先生在這本書中也有類似的說法：

「說到中國傳統文化之價值問題，這本可不證而自明，中國文化爲世界綿延最久，擴展最廣的文化。只以五千年來不斷綿延不斷展擴之歷史事實，便足證明中國文化優異之價值。……只看此次全國抗戰精神之所表現，便是其明證，試問若非民族傳統文化蘊蓄深厚，我們更用何種力量團結此四萬萬五千萬民衆對此强寇作殊死的抵抗？」（頁一二二）

此外，錢穆先生又說，在中國傳統文化後面藏着「一種特有的戰鬥心理」，捷克、波蘭、法國在這次大戰中「論其戰鬥精神乃不吾逮甚，此何故，因惟戰鬥心理相異故」。（頁十五）這也就是說，

從這次世界大戰中，更證明了中國傳統文化的優越與神奇。

退稱種說法的錯誤，才眞可說是「不證而自明」的。假如法、波、捷之爲納粹侵佔的原故就因是他們沒有中國的這種傳統文化之故，那麼蘇聯英美是靠的什麼呢？至於中國自己，假如抗戰七年，所靠的全是傳統文化，而前一百年的迭遭侵略，不能振作的原故，就是因爲喪失了傳統文化，那麼又爲什麼抗戰一起，傳統文化忽然能再興了呢？假如已經再興了又何勞諸公如此疾聲厲色的大喊恢復固有的文化呢？

這些問題實也値不得多講。我們還是來看一下，錢穆先生所說的中國在「五千年來」賴以立國，而在現在又賴以抗戰的「傳統文化」到底指些什麼內容。

全書第一篇文章就是「中國文化與中國靑年」，其中以中國文化與印度文化歐洲文化對比，據說這三種文化各有特點，相互不同：

「大抵中國主孝，歐洲主愛，印度主慈，故中國之教在靑年，歐西在壯年，印度在老年。我姑錫以嘉名，則中國乃靑年性的文化，歐西乃壯年性的文化，而印度則老年性的文化也。又贈之以美諡，則中國爲孝的文化，歐西爲愛的文化，而印度爲慈的文化。」（頁三）

這就是說，中國傳統文化的優異就在於「孝」的主張。錢先生更斬金截鐵地說：「然則中國人不言孝，何來有中國五千年綿歷不斷之文化」？

抄了錢先生的這些話後，筆者心裏不能不無限感慨。四川的吳又陵先生在二十年前曾「隻手打倒孔家店」，高舉「非孝」的旗幟，但在二十年後，就在吳先生的家鄉，我們還不得不再來批評這樣贊揚「孝的文化」的議論。時間是在跟誰開玩笑啊！

傳統文化中的所謂「孝」，雖不只是用在家庭關係中的概念，而且還被用來推演到一般的社會政治關係上面。所以歷代專制君主及其策士們最喜講「以孝治天下」和「愛民如子」一類的話。而其實的意義卻無非是說：我做君主的人把你們老百姓看做是我的兒子，因此你們也要像孝敬父親一樣地孝敬我，可別把我當做壓迫你們的人。他們以為這一來，天下就自然「治」了。二千年來的專制統治，就是像這樣地利用「孝」的觀念，利用「孝」的文化的。二三十年來的一切復古論者所追懷不置的也就是這種「孝」的觀念還為一般人所承認的好時代。錢穆先生的議論到底有什麼新的意義呢？

我看，錢先生立論新穎的地方不過是，在說法上他把「孝的文化」說做是「青年性的文化」。這話卻是向來一切講孝的人所不敢說的。因為傳統文化中「孝」的道理，本決不是從青年人，做下輩的人的立場上來講的。「三年無改於父之道」這種說法，以及把「孝」延長到政治上去的主張，那都只是為做長上的人打算，全不是考慮到青年人自身的進步發展的。使一切都遵循着舊的標準，使新的埋葬在古老之中，這正是「孝的文化」的特色。因此用錢先生的比喻，倒應該說，「孝的文化」是老年性的文化才對。

既把「孝」說做是「青年性」的，於是錢先生就來向今日的中國青年批評和說教了：

> 我竊觀於今日中國之青年，……其所拜蹈歌頌者則曰平等，曰自由，曰獨立，曰奮鬥，曰戀愛，曰權利，此皆壯年人事也。然而如何而為青年？孔子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。」子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信。」孔子，青年之楷模，論語，青年之寶典也。（頁十）

由這段話，我們更不難看出錢先生的這種議論的真實目的是什麼了。不過是要青年們不要去爭什麼自由平等，求什麼獨立奮鬥，只要安安分分地回家去孝順父母，服侍長上，就是你們的最好的去

處了！

關於錢先生之論歐西與印度文化的說法，也不是我們所能同意的。全書論及中國時常以西洋對比：如另一篇文章中說：「中國爲一行使人才政治之文化國家，西洋爲一行使武力統治之侵略國家。」（頁十二）也與「戀愛」，「慈悲」之說同樣不經。「西洋」竟說成是一個國家，更是不成話了。但這些且都擱開不談。這裏仍只講他對中國傳統文化的說明。除了上舉「孝的文化」論外，另有「東西人生觀之對照」一篇，也還值得一述。

據錢先生說 人生觀有兩種，一種是現實的人生觀，一種是理想的人生觀。前者發展至極點是科學，後者發展至極點是宗教。而「我中華適處其兩極端之中心」，所以不發展爲宗教而只是「崇拜歷史」，又不發展爲科學而只有藝術。他說：

「中國史只是一部西洋史的中和。因此，中國沒有大起大落，沒有激劇變化。儒家精神代表了中國文化之最高點，儒家精神之禮樂，卻是希伯來式的禮拜與祈禱，與和着希臘式的歌唱兼跳躍」。（頁四一）

中國爲什麼沒有發展科學與宗教，那是一個較大的問題，此地不必討論。中國人生觀與文化的對比，此地也不談。單以人生觀中的對現實與理想的態度來看，那麼我們可以說：一方面只侷促在現實前面，沒有理想的那種態度，是守舊的態度，這並不就是科學，只有最庸俗的科學，才是如此的。而另一方面，脫離了現實，一昧高談理想，其理想其實只是幻想，——宗教似乎可以說是如此，但宗教在實際上却又是侷促在現實前的。因此，結合現實和理想誠然是一件很重要的事，但結合並不是中庸。而儒家精神恰恰正如錢先生所說，是調和，是中庸，祂是企圖在現實與理想之間求得調和折中的道路。一方面只是侷促在既成現實的前面，對舊秩序盡其歌頌的任務，一方面又拉來一些自命爲理想

的東西，而其實質卻只是粉飾舊秩序，永遠無傷於舊秩序。這樣的中庸主義的人生觀是絕對不能成爲新時代中國人的合理的人生觀的。

也許有人說：我們既然把錢穆先生所指爲傳統文化的精華的「孝」與「中庸」都否定了，那就不免大大損害民族的自信了。因爲錢穆先生說：「當知無文化便無歷史，無歷史便無民族，無民族便無力量，無力量便無存在。」（頁一一二）

我們必須鄭重地回答說：縱然我們民族歷史的精神文化方面，有的只是「孝」與「中庸」，那麼當我們發現了他們已不合於新時代的生存時，就要毫不容情地加以拋棄，這才能使我們對於民族的新生有充分的自信。敝帚自珍并不就是自信的表現。而且我們更應指出，「孝」與「中庸」也不是二千年來民族文化的唯一代表，牠們只是二千年來民族文化中佔着統治地位的一部分，而在被統治的方面，代表了廣大的人民大衆的，也有反孝與反中庸的文化傳統。雖然因爲那是處於被壓制的地位而不能充分發展，但我們在回顧民族的歷史時，卻只能從從後一方面獲得前進的力量。因爲今後民族的生存，必然是以人民大衆爲主體的。

是的，從這古老的民族中必須產生新的力量，爭取新的生存，但在初生的過程中就有死亡，讓新生的東西新生起來，讓死亡的東西死亡下去。這才是我們所應該有的態度。難道因爲民族還要生存下去，所以，兩千年來的祖傳梅毒也有要求生存的權利麼。

## 三　再來一個『新黑暗』

錢穆先生對西洋文化的看法，我們不可能來詳細討論，因爲跟着錢先生從印度跑到歐美，從古希臘跑到蘇聯新社會，一一批評其所提出的混亂的意見，絕不是這一篇短文章中可以做到的。而且這其實也不必要，錢穆先生是以本國史的講授馳名的教授，其對外國歷史與文化的知識與見解，從一年前他寫了中西文學比較問題與梁實秋先生的論爭中已可略見一斑了。只憑猜測，一筆抹煞西洋文學，那實在是令人吃驚的事。在這本書中，錢穆先生爲了反對馬克斯思想竟也有這樣大膽的判斷說：「就歐洲中心的帝國內部而言，勞資對立，只是一個經濟問題，只要分配平均，階級對立卽行取消」。（頁五八）假如此話當眞，則不但馬克斯要被打倒，而且從亞當斯密到孫中山先生都會茫然若失了吧！難道中國傳統文化竟有這樣的靈效，可以幫助錢穆先生用一句話來解決了二百年來使歐洲一切資產階級的經濟學家社會學家和政治家焦頭爛額的問題麼？

說世界上只有殖民地與帝國主義的矛盾而否定了在每一國家內部的矛盾，這論調本是出於那些不學無術的宣傳「社會價值論」的先生們之口的，但以學者風度的錢穆先生竟也用耳朵來代替思想，卻不能不使人惋惜。那些「社會價值論」者爲什麼如此主張，我們已曾略加提出過（見「這就算是批評麼？」），而錢穆先生是怎樣的把這主張發揮到文化問題上也値得我們來看一下。

從下引這幾句話中可以看出錢先生對於近代歐洲文化的看法：

『自此（按指這次世界大戰）以前四百年，世界文化傳統爲歐洲中心之傳統。此種文化以四百年來歐洲各國新興中層資產階級爲主幹，其對內爲爭得代議制度，對外爲殖民地之稱霸……』（頁五五）

所謂『四百年』是指十六、十七、十八、十九這四個世紀，把這四百年的複雜的歐洲歷史——其中包括資產階級初興向封建勢力鬥爭的時期，資本主義的恐慌、危機和沒落的時期，以殖民地的獲得

爲條件的資本帝國主義時期，籠統地用一兩個概念來說明，這是何等非歷史學的態度！把資產階級的民主主義文化簡單化成『代議制度』這一個概念，已經是非常不充分的了。而且在錢先生心目中，『代議制度』還不是其所重視的。他說：『請國人放大心胸，……把當前四百年來歐洲中心的殖民文化放在一個他所應佔之篇幅與地位』。（頁六五）這正是用『殖民文化』這一個概念來籠括了四百年來的全部資本主義社會的西洋文化。但縱然只說明資本主義沒落期的文化也不是只用這一個概念就夠了的，何況要用這一個概念來抹煞四百年來的西洋文化，那就更是不公允的事了。

但在這裏，我們倒不必來爲四百年來的西洋文化辯護，重要的是，把對『西洋文化』的這種估價與其對中國傳統文化的估價連結起來，我們就完全懂得錢先生的眞實意義了。他既然認定現代世界有的只是殖民地與帝國主義間的矛盾，而『在這矛盾中，經濟問題尙在其次，更寶貴更深刻者則爲文化問題』（頁五九），這就是說，這裏有着兩種文化的對立，一面是『四百年來歐洲中心的殖民文化』，一面是那最偉大，最優越的以『孝』與『中庸』爲精髓的中國傳統文化。那麼今後中國文化的何去何從，錢先生的意思是再明白不過的了。——文化上的復古主義與排外主義在這裏便得到了最狡猾的化裝！

自然，我們也要從根本上反對那種充分浸透了階級統治和殖民地剝削的氣味的資本主義——特別是在其帝國主義時期的統治文化；但是我們同時要看出，就在歐洲資本主義的四百年歷史中，——特別是在資產階級初興後的向上時期，在文化上也發展起來了一種進步的因素，這就是民主主義文化的進步因素。這種因素雖然本身仍帶有消極的一面，但是比了在牠以前一切時期的人類文化却是更進步的。假如用『殖民地經營』一句話來抹煞了這四百年來的資本主義文化，否定了其中一切比封建文

化更進步的地方，這只足以表明其對人類文化史的無知而已。

而且，從現實的世界文化來看，更應該看出西洋文化已不是單一的本西。有繼承着資產階級民主主義的傳統的文化，有資本主義文化腐爛因素集大成的法西斯文化，更有否定了資產階級文化的社會主義文化。這三種文化在西方固然可以拿英、美、德、蘇聯等國來分別代表，但事實上，在每一個資本主義國家本身中，也表現着這三種文化因素在不同方式下的對立。不了解這點，是弄不清楚今日西方的文化及其發展前途的。——而恰恰也在這點上，錢先生再度表現了其觀點的混亂；比如他說：「以政治言，或主英美民治，或主蘇聯共產，或主德意獨裁。不知溯其淵源，三者貌異而神同，其本仍出於一」。（頁七二）這三者之所以「神同」，在錢先生看來，乃是因爲他們同出於「四百年來的殖民文化」！

假如英美民主主義文化的根本不過是殖民文化，我們怎麼能在戰爭中和英美合作？而目前正是反法西斯的中心力量的社會主義國家，其在政治上與文化上竟也是與德國「貌異神同」，這更是稍有常識的人所說不出來的話！

是的，法西斯的政治與文化是在中國前進之途上所必須澈底根絕的，但是倘和這同時，一面根本排斥了民主主義的政治與文化，另一面又根本排斥了社會主義的政治與文化，那麼留給中國的前途除了回到所謂「中國式的民主」的專制政治和「孝」與「中庸」的封建文化裏去，還有什麼別的路呢？——絕滅了前進的道路，就只有退向後去。

但是歷史到底是不能退後的。假如硬是要朝這樣的方向退後，那麼實際上所得到的也絕對不可能是漢唐的政治與文化，而只是法西斯政治文化的一種變種。——這正是極端的排外和復古所必然引導

出來的一個趨向。這是我們所必須嚴正地指出來的。

或者還有人在通讀錢穆先生全書時，會說我們評論錢穆先生的主張舊文化上的排外主義，是不公平的，因爲他也說到西洋文化在這次戰後還能有光輝的前途，而中西文化將有更進一步的交流。那麼讓我們來看看，關於這些，錢先生是怎樣說的吧。他說的是：

『新歐洲的將來，定要從新汲源於古希臘之藝術哲學及中古時期之宗教信仰，漸次凝結成一單位，再來貢獻於更遠大的世界新文化』。(頁六二)

「歐美人的將來，無疑的仍將於其已往歷史覓得路。彼輩亦將一洗略昔民族優秀之觀念之偏見，轉而向對新近新世界之古文化。彼輩無論是再修正的新希臘人生，抑是新基督教，均將大量吸收東方古文化之精神。此不過他們要有一個東行求法的新運動」。(頁七四)

從這些說法中，我們所看到的中西文化的前途是什麼呢？不過只是這樣五個大字：

「一齊向後轉」

中國回到我們的文武周公、漢唐宋明和儒教裏去，歐洲回到他們的希臘、中世紀和基督教裏去！

在這裏，我們可以看到一切老的復古排外論者和這些新的復古排外論者不同的地方，這是值得我們來多說兩句的。

老的復古排外論者以爲一切中國舊的東西都是好的，而一切外國的東西都是壞的，都是要不得的。和這種見解相反的，就有所謂『全盤西化』論，那是把一切外國東西不管基督教還是實際科學，不管中世紀還是資本主義時代，都當做好的，都要照原樣地搬到中國來。這兩種見解根本無法表現到實際中去：因爲一方面，在外國有了的新東西，在中國，要來的一定非來不可；而另一方面，把外國的千年數百年的文化積累當做一個整體，也根本無法搬來。於是乎又產生出錢穆先生所主張的這種

新的見解。

這種新的見解，在根本上是復古也是排外，因爲他是把一切外國的東西，從中國舊文化傳統的立場上看去是新的，不適宜的東西都加以排斥，他排斥一切在現代西洋文化中對於當前中國的現實具有進步意義的東西。但他却看出了在西洋文化史上也還有時期的不同，也曾有過一個時期，西洋文化和中國傳統文化只是『貌異神同』，——看出這點倒是對的，因爲中國傳統文化是封建時代的文化，而歐洲也有過牠的封建時代，也有過牠的封建時代的文化。但從此出發，認爲中國文化自己要向後轉，並和向後轉的西洋文化合作，這却是拿人類文化史來開頑笑了。

對西洋文化史特別贊揚其中世紀文化的並不是錢穆先生一人。如賀麟先生就也是一面贊揚歐洲中世紀文化，一面摔着那產生於資本主義腐敗時期，又直接引導到法西斯思想去的新黑格爾主義。他們都是從直到今日爲止一部西洋文化史中抄出其壞的、落後的成分，而剔除了其好的、進步的成分。所以向來的文化史家都把歐洲中世紀看做是『黑暗時期』，而錢穆先生却認爲這『黑暗』其實倒是光明，而且，他說：『我們可以疑心歐洲或許在最近將來要來一個耶穌復活，再來一個新黑暗』！（頁三九）

呵，偉大的預言家啊！假使人類的文化真曾跟着錢穆先生的指示走，那麼不論是東方還是西方，便都一齊跌進了一個黑暗時期了！

由這里，我們也可以懂得，爲什麼錢穆先生，馮友蘭先生，賀麟先生等等都不約而同地對於滿清大臣張之洞所提出的『中學爲體，西學爲用』之說發生興趣，並都自以爲是從一個新的意義上來再提出這口號。（錢先生之說見本書頁四四，馮先生之說見『新事論』，賀先生之說見『近代唯心論簡

釋』，對嚴、賀二先生之說均另有文批評。）因爲張之洞實際上弄不淸楚『西學』到底是什麼，所以不免弄成『體用兩橛』，無法自圓其說。但新的復古論者們所看到的『西學』只是歐洲中世紀的封建文化和資本主義腐敗時期的某種思想，因此就自然能和那中國封建時代統治者的傳統文化和洽一致，體用相合了。

## 四 『攀龍附鳳』

因爲我們批評錢穆先生的這本書，不過是藉以來指出在今天有許多人在努力宣傳着一些有害的觀點，所以在說明了以上各點之後，對於本書中所涉及的其他問題都可暫置不論了。然而最後，我們還不能不指出，使得錢穆先生對於中西文化的歷史、現實及其前途各方面都得出了許多糊塗而混亂的結論原因是什麼。

首先，我們必須指出，這一切混亂與錯誤都出發於唯心論的觀點。

錢穆先生是公開的反對唯物論、唯物史觀的人，在他的著作中，對於歷史的解釋，也是直率地用唯心論的觀點來立論的。在『國史大綱』中，他直率地說：『國家本是精神的產物』（國史大綱上冊頁一五四），例如在該書中論及在兩漢的『統一國家』以後繼之以四百年的長期分裂，然後又是隋唐的『統一國家』這樣的發展過程的原因時，錢先生以爲，乃是由於那種支持一個『大一統國家』的精神理論先是失掉了，後來又復活了的原故。

錢先生的對於唯物論與唯物史觀根本沒有經過認眞的考慮，這是我們敢於斷言的，因爲他對此二

者的了解不過是接受了一些惡意的批評者的唾餘，他所認識的唯物論只是尊崇物欲的思想，他所認識的唯物史觀不過是最樸素的經濟決定論，而二者，在他看來，又都是根本否定人類精神生活的。

我們在這裏不可能來和錢穆先生討論哲學與歷史哲學的問題。但既然是根據某種哲學觀點來說明歷史，那麼正確的觀點就只是那能對一切歷史現象作出恰當而完滿的說明，並對歷史的發展指出可能實現的方向的觀點。從以上所指出的那種對於歷史文化問題的糊塗混亂見解就已經足夠證明其所據以出發的哲學觀點是何等無用的武器啊！

我們還要着重的指出，這一切混亂與錯誤又都出發於脫離民眾反對民眾的立場。

錢穆先生之站在這一立場上，在他的著作中也是非常公開的。所以他在『國史大綱』的序言中明白說出他的著作是上繼司馬光的『資治通鑑』的事業的。因此他也毫不掩飾地和歷代的治者站在同一立場上指斥歷史上每一次的農民起義（包括太平天國的起義在內）是『叛亂』，是對於社會的進步毫無好處的。在『文化與教育』這一本書中也同樣貫徹着這個立場。所謂『中國式的民主』所包含着的，其實是反人民的內容，那已不必再說。更明顯地表現這個立場的，還有『建國三路線』一文。

在這篇文章中，錢穆先生反對『民眾建國論』，雖然他說：『國家基礎在於民眾，為民眾而有國家，國家的一切代表着民眾，這是天經地義，無須討論』；但又斷然決然地說，『無論如何，中國的建國工作，一時還無法遽行推到全體民眾的肩上去，這是顯然的事實』。（頁一二六）

我們已知道，錢穆先生是對於漢唐宋明的政治十分滿意的人，他以為那樣的國家就已可算是『基礎在於民眾』，『一切代表着民眾』的了。因此他當然不贊同民眾建國論。但我們只要能不用『傳統文化』的偏見來看一看現代的民主國家，那麼就不能不看出，假如不是人民直接參加建國工作，真正

的以民衆爲基礎，代表民衆的國家是絕對產生不出來的。自古以來，一切專制帝王，何嘗不以爲自己的國家是爲了民衆，代表民衆的，但他們永遠不肯承認民衆做國家的主人。錢穆先生之反對民衆建國論豈不正和他們一鼻孔出氣麼？

正因爲錢先生是用這樣的立場來看政治，因此在本書中另一篇論政治家的文章中就明快地說：「政治事業，乃徹底的一種英雄領袖的事業」。（頁一六〇）既然如此，在「建國三路線」一文中，反對民衆建國論之後，雖也反對「領袖建國論」，但其駁論卻只能是非常無力的了！他說：

「自袁世凱以至吳佩孚，……他們還來做秦始皇唐太宗所不能做亦不敢做的事。他們想用一個狹窄的部分的勢力來統治中國，結果祇有失敗，他們似乎做了民衆建國論的反動思想」（頁一三二）

袁世凱與吳佩孚的企圖自然是應該揭破與打擊的，但應該看出，袁吳的企圖，實際上正是想走秦始皇唐太宗的路。拿秦始皇唐太宗來教訓袁吳之流，會有什麼效果呢？秦始皇在歷史上爲功爲罪，我們且勿作斷言。唐太宗，誠然不能不說在中國歷史上有才略，有作爲而又能用人的一個皇帝，但是歷史不能拉回到漢唐時代，而唐太宗在二千年的封建歷史上也只有一個，生在現代而想做唐太宗，結果就只能是袁世凱與吳佩孚。錢穆先生反對袁吳，而又主張唐太宗的路線，不能不說是自相矛盾的。

我們懂得，錢穆先生在討論建國論時，其正面意思乃是說，建國的基本力量既不屬於民衆，也不屬於領袖，而是屬於『中層階級』，他說：

「建國的力量，逃不出此三者（民衆、領袖、中層階級）之外，而且必待此三項勢力之協調與融和。其樞紐實操於中層階級之手。必待中層階級先走上協調融和的路，而後才能擁護出全國一致的真領袖，而後他們才能領導全國民衆以建國的真路向」。（頁一三四）

對於這種議論，我們且不來做理論上的批評。只說，假如以爲從中國歷史上可以得出這個結論，

實在是大謬不然。像唐太宗，錢穆先生之所以深加讚揚，是因爲他能用人，而所用又皆賢人。但是在那樣的政體下面，畢竟是唐太宗任用房玄齡杜如晦魏徵王珪，而不是房杜魏王擁戴出了唐太宗。假如這些人所遇的不是唐太宗，而是宋高宗明神宗之流，則結果如何，是也不難設想的吧？而且如錢先生所說的『中層階級』，在全國人民中又何嘗不是一個『狹窄的部分』，有什麼根據說，從他們中可以產生全國一致的領袖——假如置廣大人民的要求於不顧？

誰也不否認，中層階級在建國中也佔重要地位，但是有一個最切實不過的教訓擺在中層階級的每一個人的面前：倘不能認眞信任並依靠基層人民的力量，就只能成爲領袖建國論的俘虜！

錢穆先生說得很明白：『大政治家之成就，並不繫在其自身，其更重要者，實在其攀龍附鳳之一集團』。（頁一五五）由此可見，錢穆先生把中層階級的作用如此強調，以爲只有他們能擁戴出眞領袖，領導民衆，但實際上卻也不過是自許爲『攀龍附鳳』的集團而已！

一九四四年一月

# 論歷史研究和現實問題的關聯

## 從錢穆先生的「國史大綱引論」中評歷史研究中的復古傾向

因爲要求對激變中的當前現實獲得更充分的認識，人們便用更大的熱誠去回顧先民的歷史了。因爲要求對於從現在到將來的途徑獲得更明確的把握，人們便更急迫地想去弄清楚從過去如何發展到現在的途徑了。——這雖然是應該的事，但是不可不警惕，歷史的認識可以幫助我們了解現在和將來，卻不能爲歷史所俘虜，而走入復古派的傾向。那樣就會模糊了對現在的認識，更絕滅了向將來的前進。

錢穆先生著「國史大綱」是近年來史學界中一值得注意的著作，書中有一「引論」，有二萬餘言，爲該書著者對於歷史的態度和研究方法之說明，並由歷史而申論及其對現實問題的看法。全書精義蓋已籠括其中。今就此引論略加評述，以與錢先生和讀者諸君商榷，或爲錢先生所許乎？

一

首先，讓我們來介紹「國史大綱引論」中的一段值得稱引的話：

「……歷史智識與歷史材料不同。我民族國家已往全部之活動，是爲歷史。其經記載流傳以迄今者，只

可謂是歷史的材料，而非吾儕今日所需歷史的智識。材料累積而愈多，智識則與時以俱新。歷史智識，隨時變遷，應與當身現代種種問題，有親切之聯絡。歷史智識，貴能鑒古而知今。至於歷史材料，則爲前人之所欲知。然後人欲求歷史智識，必從前人所傳史料中覓取。若蔑棄前人史料而空談史識，則所謂史者非史，而所謂識者無識。生乎今而臨古，無當於鑒於古而知今之任也。」

在這段話中，把歷史材料和歷史智識分開，認爲熟知史實並不是具備歷史智識，又把鑒古和知今聯結起來，認爲歷史智識應有助於解決眼前的現實問題。——這些思想都是極好的，是我們所願同意的。但我們必須指出的是：錢穆先生只反對「蔑視前人史料而空談史識」，（我們也有同感），而我們更以爲偏重視前人史料而完全信任這一切的史料，把前人的文字記載認爲就是歷史現象，那末其結果也會弄到，所謂史者並非眞正科學的史（不能說明歷史眞象），所謂識者並非現代人所眞正需要之識（只是前人的歷史智識的俘虜）。

前人的歷史記載，對於我們，固然都可以作爲史料來用，然而它們並不是單純的史料，而也是適應前人的某種需要的「歷史智識」。如錢穆先生所深致欽仰的「資治通鑑」，就是最明白地用牠的名稱來表明了這是爲當時的「治者」所準備的「歷史智識」。因此這種歷史記載的內容不僅「未必一一有當於後人之所欲知」，而且也未必一一符合於歷史事實的眞象。此所以我們在採用其中史料時必須加上選擇、分析、批判的工夫。今若不加審察，卽以之爲可靠的史料，據而立論，則也不過是老的「資治通鑑」的翻新而已，於現代人民大衆所需要的歷史智識仍是無關的。在這點上我們和錢先生的意見是有分歧的，這種分歧，從錢先生對近代世各派史學批評中更爲顯而易見。

錢穆先生分中國近世史學爲三派，一曰傳統派（或可謂記誦派）；二曰革新派（或可謂宣傳派）；三曰科學派（亦可謂考訂派）。對這三派，錢先生均各有所褒貶，而提及出自己的主張是：「

與記誦考訂派之工夫而達宣傳革新派之目的」。——這可以說是錢先生的歷史方法的正面說明。

這樣三派的分法，是否確當，姑置不論，我們暫且即照錢先生的說法來看。假如革新宣傳派確有如錢先生所說的弊病：「勤於求智識，而怠於問材料。……彼之所謂系統，不啻爲空中之樓閣。……彼之把握全史，特把握其胸中所臆測之全史。……特借歷史口號爲其宣傳改革現實之工具。……急於事功而僞造智識……」那麼這種革新宣傳派的確是要不得的，因爲一則宣傳而不根據事實，那就只是欺騙；再則，不確實根據過去的歷史而看出今後的趨向，也就提不出革新的方案。要用真正的革新派的態度來對待歷史，確是非從認識真真地掌握歷史材料，了解歷史真象下手不可的。

但怎樣去掌握歷史材料呢？以所謂「記誦派」與「科學派」對比，在我們看來，是後者勝於前者的。假如是真正用科學方法去研究史實，則必能從繁多的史料中找出其真實的發展進化的規律和線索，能夠根據過去而更了解現在，並燭見將來，也就能達到所謂「革新派」的目的了。假如是真正在歷史的現實中要求革新，則必不滿足於傳統的以「資治」爲目的的歷史智識，也必要求用科學方法去重新檢查一切舊的史料，追求歷史真象，這也就是歷史學上的「科學派」了。因此我們的主張可以說是要科學派和革新派攜起手來，形成科學革新派，或革新的科學派。這和傳統記誦派是絕對對立的。

錢先生批評科學考訂派說：「震科學方法之美名，往往割裂史實，爲局部窄狹之追究」。我們不否認在近世史學中確有此種傾向，但這正是說明科學方法猶未盡其用，或猶未能夠運用真正的科學方法，蓋真正的科學方法是要從分析中了解全面，從各個局部中綜合而認識整體的。但縱然是那不完全的，不成熟的科學方法，我們以爲，比之「傳統的記誦派」也仍是進步的傾向，因爲由此才能漸漸引向完全的成熟的科學方法去。錢先生不問如何改進科學方法着想，却轉而選爲「無寧以記誦一派，猶

因熟諳典章制度，多識前言往事，博洽史實，稍近人事，縱若無補於事，亦將有益於己」，把傳統的記誦派看做更高於科學的考訂派，這實在是令人大惑不解的。

假如因為「科學派」只是割裂史實，所以用傳統的記誦方法來補足之，則在舊的歷史觀念下，科學必將根本被害死；假如因為革新派只是空談，所以用傳統的記誦方法來充實之，則在實際上就是投降了舊的歷史知識，還能有什麼革新之可言呢？

## 二

由此，我們可以進而討論到錢穆先生對於過去歷史所採取之態度。

在「國史大綱引論」中提出一句警語道：「凡對於已往歷史抱一種革命的蔑視者，此皆一切眞正進步之勁敵也」。這句話值得我們來分析一下。

照我們看來，所謂對歷史的蔑視，假如是因為過去的歷史中充滿了種種病象，因而根本不願加以理會，一味但求革新，那就應該接受錢穆先生的這種批評：「革新固當知舊。不識病象，何施刀藥？僅為一種憑空抽象之理想，蠻幹強為，求其實現，鹵莽滅裂，於現狀有破壞無改進」。——而且事實上，這樣的蔑視歷史的結果還不只是不能有所改進，連破壞也做不到，因為你既不認識牠，你就沒有破壞 的能力。因此這種蔑視只能叫做盲目的蔑視而非革命的蔑視。但假如是認眞地從歷史中看出了病象之所在，而在現實中對於這一切歷史的病象採取革命的否定態度，那就正是主張革新的人所應有的態度。這種革命的態度實不宜稱為蔑視，但是錢穆先生卻把這也當做是對歷史的蔑視而一併加以

反對了。

由此，在這篇引論中，錢先生舉出三件他所認爲「革新派」的史學主張，而加以反對。他反對那認爲自秦以來二千年是專制的主張，反對那認爲這二千年中的支配的思想是與專制政體相適應的「中世紀思想」的主張，他也反對那認爲二千年來的社會經濟形態是落後的封建經濟的主張。他認爲這些都不外對歷史的「革命的蔑視」，他認爲這種主張縱然一時動聽，但一旦專制政體一倒，文化思想和經濟制度的改造完成，「我國史仍將束高閣，覆醬瓿，而我國人仍將爲無國史智識之民族」了。

這實在是很可驚的議論。錢先生所反對的這些對中國歷史的認識决不是無所據而平空出來的。雖然我們不能只是死抱着這種一般性的判斷，應該週密地考察歷史發展中的更具體的跡象和規律，但我們必須把握這些根本點，然後歷史的研究才能對於當前的現實有着實踐的意義。因爲這些從封建時代留下的政治經濟文化的遺毒至今雖已在性質與形式上有所更易，但仍殘存着成爲阻止進步的因素，要在現實中有所革新，則這些封建時代的歷史遺毒正是我們所應革去的主要對象。假如担心一旦已革去以後，歷史研究就再沒有意義，那實在是大類於杞人憂天了。因爲要徹底革去這一切遺產斷不是短時期內可以完成的；既然要使歷史研究有助於當前的實踐，那麼我們就不得不把解剖、批判這些成爲我們前進的負累的歷史遺產當做此時此地歷史研究的中心問題。至於到了將來，當整個民族生命看從這些有害遺產中解放出來的時候，我們自然可以更自由地從歷史中看出一切可資取用的養料，再不必懼怕那些廢棄的爲害了。這和錢穆先生自己所提出的「歷史智識，隨時變遷」之說，倒是正和符合的。但在現在，我們倘不去集中注意於封建專制主義歷史中的消極倒退因素，却只從歷史中隨處找尋「可愛」的，「有價值」的東西，那恰恰是有害於「當身現實之革新」事業的了。

錢穆先生在反對一「蔑視歷史者」的名義之下，對歷史完全放棄了根據現實的需要而從根本點上批判歷史的任務，恰恰相反，他使自己負起了歌頌鼓吹一切舊的歷史遺產的任務。在這本「國史大綱」中「引論」之前還有幾條他要讀這書的人必須具備的幾個信念，其中有一條就是「所謂對其本國已往歷史略有所知者，尤必附隨一種對其本國歷史之溫情與敬意」。爲什麼呢？其理由很簡單，因爲「否則只算知道了一些外國史，不得云對本國史有知識」。這就是說，因爲這些歷史現象是屬於自己本國的，所以應對之保持溫情與敬意。這種意思在「引論」以及全書中是隨處發揮的。

我們決不否認在本國史中有值得我們給以溫情與敬意的因素，但我們並不因爲這是屬於本國史範圍，所以如此，而仍是要從現實需要出發來給以評價的。由現實的需要來看是好的東西，無論是外國的還是中國的，我們都要帶着「敬意」去接受；是壞的東西，無論是中國的還是外國的，我們都無妨帶着「蔑視」而加以排斥。在中國歷史上，雖然有可以敬愛的因素，但這些好的因素正是和那至今還壓着牽制我們，阻礙我們前進的壞的因素相伴而行的——後者且較前者大過百倍。所以爲了接受那值得敬愛的因素，我們也非和那封建專制主義歷史中的主要遺產採取無情地對立、決裂態度不可。我們越是能夠這樣做，就越能保證我們能夠在前進的道路上接受某些歷史上的有價值的遺產，加以吸收滋養，而不致傳染到聯帶而來的毒素。同時，我們越是能夠澈底克服民族歷史中，對當前現實起着負號作用的遺產，那麼我們也就越能夠對民族前途增加信心，越有把握地從事革舊開新的事業了。

錢穆先生不去弄清楚這一點，所以他又明白說：歷史學習的主要目的是在於「求出國家民族永久生命之泉源，爲全部歷史所由推動之精神所寄」。這就表明了他並不是要從歷史研究中去看出國家民族的新的生命如何開闢，而是企圖從舊的歷史中找到「永久生命」，使之繼續生存下去，然則這那里

還能有任何一點革新的意義呢？

## 三

根據什麼理由來否認二千年來中國的政治經濟文化上的封建專制主義的本質呢？其在歷史上看到的「民族永久生命之源泉」，「全部歷史所由推動之精神」又是什麼呢？

錢先生提出兩個根本的看法，第一是說：「治國史之第一任務，在能於國家民族之內部自身，求得其獨特精神之所在」，因而他認為，把二千年來的本國史當做是封建專制主義的看法只是強拿西洋史的規律來解釋本國史的錯誤結論；第二是說，「變之所在即歷史精神之所在，亦即民族文化評價之所係」，這是說在每個時代都有每個時代的特色，所以不能把「自秦以來二千年」混為一談。

我們認為，錢先生的這兩種看法都值得商榷，但我們承認，這種看法並非無因而發的。假如有人把一般的人類社會的發展規律直接用以解釋本國歷史，不再具體考察中國歷史發展規律的特殊表現；假如有人把兩千年中的歷史用一個概念，一個公式來籠括了，即不再去具體考察在各個時代的歷史發展規律的具體表現，——那就都是錯誤的傾向。針對這種錯誤傾向，錢先生的看法似乎很能言之成理，持之有故。但是我們又必須指出錢先生把一民族的特色，一時代的特色，單純地過分強調，也就造成了另一種同樣，甚至更加有害的傾向。

當我們來考察一個民族的歷史，中心的着眼點，其實並不是這個民族和其他民族之間的相同處，也不是其間的相異處，而是要實事求是地看出這個民族的歷史發展的基本規律。怎樣能找出這基本規

律來呢？那就要一面就這民族和別的民族的相同處來看，一面就其相異處來看。綜合這同與異的兩方面，我們才能得到完滿的結論。單從同的方面看，我們只能得到抽象的空洞的認識；單從異的方面看，一味尋找「獨特的個性」，也只能到片面的畸形的認識，因爲一個民族異於其他民族的獨特之處並不見得就是他的歷史中的最基本的要素。

這也正是科學方法的要求。試舉一例。如在動物學上研究鯨魚，我們知道鯨魚是一種哺乳動物，這就是從鯨魚和其他哺乳動物的相同處來研究。假如只是從這方面來研究，固然並不能充分了解鯨魚之爲鯨魚，但假如撇開這些相同處，只看到鯨魚和別的動物不同之特點，那就只能把他看成是一種不可理解的怪物了。

研究中國歷史也正是如此。說中國在秦以後二千年是封建專制主義，這正是一面從他與別的民族的封建時期歷史的相同處，一面又從其特殊性來看的結論。有些先生不願意這樣看，他們看到了中國人吃飯用筷子，認爲這是特點，文字是單音節的方塊字，又認爲這是特點，沒有宗教信仰支配着政治文化，更認爲重要的特點。只從這些與衆不同的特點上來看，結果中國歷史和中國民族也就成爲一種不可理解的「怪物」了。——錢穆先生正是這樣做的，他所找到的中國歷史的特色是如何可笑而無意義，讓我們留到下一節中去討論。

對於一個民族和別的民族之間，錢穆先生是絕對地强調其差異，而絲毫不注意於類同處的。但對於同一民族歷史中的一個時期和別的時期之間，他却認爲是可以「於諸異中見一同，即於一同中出諸異」。這說法很好。但是這種同與異的看法何以在觀察諸不同的民族歷史時就不能用呢？而且既然承認在各個不同時期中可以貫串着相同之點，那麼爲什麼錢先生對於「自秦以來二千年」的說法，要那

樣堅決反對呢？

錢先生說：「革新派言史，每曰中國自秦以來二千年云云，是無異謂中國自秦以來二千年無變，即不啻謂中國自秦以來歷史無精神，民族無文化也，其然豈其然？」——這句話的強詞武斷，可說到了極點。在我們看來「中國自秦以來二千年」中，就政治上說，固然有分合治亂之變，有中央與地方權力消長之變以及其他種種的變化，但在基本上，是循着封建專制主義的一條路綫而發展的。就社會經濟上說，固然有盛衰榮枯之變，有土地的分配和租稅制度上的變化，以及其他種種變化，但在基本上是一貫地循着以個體的小農經濟爲基礎的封建剝削制度而發展的；就思想文化上說，固然有漢學、宋學之變、有駢散詩詞之變，但是基本上是一貫地反映着封建的經濟政治生活的產物。這正是實事求是地「從諸異中見一『同』」，而在「『同』中仍無妨『出諸異』」。錢穆先生的反駁實在是完全落了空的，而且正是自己打了自己的嘴巴。

錢先生文中口口聲聲說，「當於客觀中求實證，通覽全史而覓取其動態」。但其實他所反對的正是人們從客觀的歷史發展中找到的歷史規律。

四

錢穆先生對於中國歷史進展中的特點的看法，在這篇國史大綱引論中也有很明白的說明，我們試略加以檢討。

錢先生幸來當做中國史的最基本重要的特點的是：「我民族文化常於和平中得進展，歐洲史每常

於鬥爭中寓精神。……中國史之進展乃常在和平形態下，以舒齊步驟得之。」

這種說法倒並不是錢先生的獨創之見。我們可以從這三方面來說明其謬誤。首先這是不合乎史實的。統觀全史，和平時期實少，而不和平時期倒多，一部二十四史，充滿着對外族的戰爭，軍閥割據的戰爭，農民暴亂的戰爭。錢先生自己也承認「中國史上，亦有大規模從社會下層掀起的鬥爭」，一一如從漢末的黃巾一直到近代的洪楊。其次，錢先生雖承認中國史上有鬥爭，但認爲「不幸此等常爲紛亂犧牲，而非有意義的劃界線之進步。」這種看法是否恰當呢？固然並不是一切鬥爭和戰爭都是有意義的進步的表現，但是假如全部加以抹煞，我們亦會無法理解歷史的眞象了。請一讀錢先生對於「洪楊」（太平天國）的評價。他說：「大洪楊爲近世中國民族革命之先鋒，此固然矣。然洪楊十餘年擾亂，除與國家社會莫大之創傷外，成就何在？建設何在？此中國史上大規模從社會下層掀起的鬥爭常不爲民族文化進展之一好例也。」此等說法倘出於滿清遺老之口，自無足怪，但爲滿清統治者立場上言，自然只能把洪楊看做是國家的叛逆，決不肯承認它的偉大意義是在於它是中國民族從長期的封建惡夢中醒過來，自覺地走上近代化的道路的第一聲。錢先生既然連太平天國這一個革命鬥爭的進步作用都不承認，自然更無法理解在這以前的封建社會中的人民鬥爭了。再其次，錢先生承認在歐洲史上，鬥爭造成進展，「劃界線時期常在驚心動魄之震盪中產生」。歐洲在十七八世紀時的革命鬥爭造成了近代的資本主義社會，這大概是使得錢先生承認在歐洲鬥爭有進步作用的原因罷。假如因爲中國從沒有過像歐洲那樣發達完成的資本主義社會，所以以爲中國史上的一切鬥爭都沒有進步作用，這倒正是硬把中國史和外國史對比而造成的糊塗看法。這種看法是既不理解外國史，也不懂得中國史。要知道在中國過去的長期封建歷史中，一切革命鬥爭雖都不能衝破封建社會的範疇，但是在每個封建

社會史中，可以看出從最低級到最高級劃分成許多階段，而大規模的農民鬥爭正是從這一階段發展到另一個階段的基本動因。至於近百年的社會固然表現着很多極大的弱點和病態，但仍不能不說它是比舊的封建社會進了一步，而一步步地向前進着。由太平天國開始相繼而來的一次鬥爭也正是進步的推動力量。但照錢先生的看法，就不僅否認了太平天國的進步意義，而凡會連辛亥革命，五四運動，五卅到北伐的運動都一概否定掉。

錢先生的這種方法實應受到嚴格的批評，因爲若依這種看法，中國歷史就會成爲不可理解的怪物，人們就只能站在「資治通鑑」的作者那樣立場上看歷史，而中國歷史今後進展的道路也就被封閉掉了。

由這種觀點發出，錢先生論到中國歷史上的政治現象說，中國從秦漢以來不是專制政體，一直是民權的政制；不過，「中國政制所由表達民權之方式與機構，與近代歐人所演出者不同」。論及歷史上的學術思想，則說：「學術地位常超然於政治勢力之外，而享有其自由，亦復常盡其指導政治之責任。」論及中國歷史上的社會組織，則因：向來由於「在上者不斷加以節制」的原故，所以社會上並無「甚貧甚富之別」，而從來的土地所有者和佃戶農民「同爲國家之公民」，並沒有不平的剝削關係。

這種種論調，幾乎使人以爲是完全不知道舊史料的妄人信口開河。今以飽學如錢穆先生者作此種不顧事實的論調，怎能不令我們楞了一下，其作用究何在呢？後文中再三重複強調說：秦漢以來政的制，學術思想，社會組織都是「適合於我國情的」，而因「若徒不明國史眞相，妄肆破壞，輕言改革，則必有其所應食之惡果在矣」。後來他又要我們不要對於那歷史上的君主官僚主義的政制輕言改革，因爲據說它在那裏面已經包含着民主精神了，也不要對於那歷史上的「富者田連萬頃，貧者無立

雛之地」的社會關係「輕言改革」，因爲據說是在那裏而已經包含着平等精神了，也不要對於那歷史上在專制統治那裏下的學術思想輕言改革，因爲據說是在那里面已經包含着自由精神了；而且據他說是，因爲中國有中國的特點的原故，自由、平等、民主的精神在中國是只能表現在像秦漢以來的那種政制、學術思想、社會組織之中的。這種說法倘在滿清末年出現，其必能得到皇家的獎勵是無疑的，到了現在，雖也未始沒有人加以稱揚，但爲時豈非已經太遲了嗎？

錢穆先生雖竭力主張重視史料，但以上這些論調那裏有一點史實的根據呢，所以最後，更只能對歷史作玄學的解釋了。他說：「西方之一型，於破碎中爲分立爲幷存，故常務於力的鬥爭，而競爲四圍之鬥；東方之一型於整塊中爲團聚，爲相協，故常務於情的融和，而專爲中心之翕。一則務於圖強爲幷包，一則務於謀安爲緜延。……故西方史常表見爲力量，而東方史常表見爲情感。……我民族國家精神命脈所繫，固不在一種力之向外所擊，而在一種情之內在融和也……」於是在這種離開實際的玄談之中，一部東方史更是完全成爲不可理解的玄妙的存在了！

五

以這樣的歷史認識出發，其對於現實問題的解決方法如何，是已不難猜度到的了。錢穆先生認爲歷史知識應和當前現實問題有關，這是我們所同意的。因此，不理解現實問題，就一定不能獲得應有的歷史知識，同樣的，不能正確地懂得歷史，也就不能對現實問題提出正確的答案來。

國史大綱引論的最後是直接針對現實問題而說話了。其中說：「今日之中國，顯爲有病，病且殆

实，萬不容諱。」這雖已是任何人都不能否認的事。但是病象病因到底是什麼？治病的方法又是什麼？錢穆先生的判斷却完全是落空了的。

錢先生的根本論點是說：「民族一國家歷史之演進，有其生力焉，亦有其病態焉，生力者，即其民族與國家歷史所由推進之根本動力也。病態者，卽其歷史演進途中所時時不免遭遇之頓挫與波折也……治史者，必明生力，明病態。生力自古以長存，病態隨時而忽起。」又說：「生力者，見於全部潛在之本力，而病原則發於一時外感之事變，故論民族國家歷史之生存者，貴能探其本而攬其全，而論當前之病態者，則必辨於近而審其變。……究生力必窮之最先，診病況必詳之最後」。

更具體地來講，這就是說：中國現在雖是有病，但這只是一時的忽發的病；在中國內部就有着自身的「生力」可以和這病對抗，而這「生力」却是在歷史上自古以來長存着的，從最遠古時開始，中國歷史就靠着這種生力推進，到了現在仍舊靠這種生力來克復病態。

要找出病態，必須從當前的現實中考察，這是很對的；在一個民族中旣有着病態，也同時有着克復這病態的生力，這也是很對的。但問題是，既然病態是在眼前的現實中，何以生力獨需求於千年之前呢？錢先生文中批評那種把現在的病態，一一「歸罪古人」的說法，譏之爲「斷獄於唐虞三代之上」。誠然，現在是有人把自己的病都推到古人身上，以爲一切都由於祖宗不爭氣，自己可以不負責任。對這些人而言，錢先生的批評也是對的。但是判斷現在的病態，「斷獄於唐虞三代之上」固然可笑；而爲了克服現在的病態，求生力「於唐虞三代之上」，豈不也是同樣可笑麼？

其實，就中國近百年史而言，固然隨着時代之進展，病態日見嚴重而複雜，但同時，却也隨着時代之進展，在中國內部發育滋長着新生的力量，這種力量正是克服病態而把中國民族引導向眞正現代

化民生化的道路去的保證。此時此地的病態自然和過去歷史上的各個時代的病態並不一樣，單根據歷史上的病態來看現實的病態還是看不周全的。此時此地的生力更是和過去歷史上的各個時代的生力完全不同，只根據歷史上的生力來找現實的生力，更是一無是處了。

歷史對於現實的關係並不在於歷史上的事物可用來代替現實的事物，無論是壞的還是好的事物，生力還是病態，都因爲具體的條件的不同而有差別了。但是現在和過去雖有差別，却又是在發展的道路上互相關聯着的。因此我們爲了理解現實就應該去找出牠的歷史的淵源。現實的病態是繼承歷史上的病態而來，現實的生力也是繼承着歷史上的生力而來。但因爲所謂病態是在現實中阻止進步，拉回後退的力量的表現，而所謂生力是現實中引導向新的進步的力量，因此歷史的遺產在現實中便常常是更多地表現爲病態。尤其是在這病態發生的現在，以前時代的病態留到後來時代中常仍只是病態，而以前時代的生力遺留到後來的時代，甚至也會成爲病態。假如把過去時代中生力當做現在的生力，或甚至誤把過去時代中的病態當做生力，那就是害蕪着生了！

所以病態並不是「隨時而忽起」，而常是有着一定的歷史淵源的；生力也不是「自古以長存」，却一定是與時以俱新的。我們從歷史中更深刻的認識現實的病態，以求充分了解病象和病因，但這不是把現實的病態都歸罪於前人。我們要從現實中明確地把握新生的力量，以求得革新之道，但這不是脫離了過去和現在的歷史而平空地談改革。——這就是我們把歷史的研究和現實的問題相互聯系的正確關係。要能夠做到這樣，就必須眞正站在革新現實的實踐立場上，審愼地用科學方法去透過前人所留下的一切帶有各種成見和謬見的史料而了解歷史的眞象，找到歷史發展的規律。一切不能這樣做的人，總是會在各種不同的程度和情況下，走到復古派的營壘中去的！

三十三•七•十二夜半

# 歷史能夠證明中國不需要民主嗎？

## 一

有人說，中國古代的政治理論是民主主義的，歷代的實際政治也是合於民主主義的。對於這種說法我們曾經批評過，並且指出，把那為封建專制主義辯護的理論當做是民主理論，把那封建專制主義的實際政治當做是民主政治，那麼其用意無非就是主張保持、復活這種舊的理論和實際政治 而美其名曰：實行民主，實行「中國式的民主」。（見前文，「評錢穆先生的『教育與文化』」。）

拿四千年來的中國歷史來看，其中並沒有任何時期實行過民主政治，這是確定不移的事情。在古代的種種歷史條件之下，本不可能有現代的民主。那種拿歷史開玩笑，對當前實際有害的主張自然不免於受到一切有識之士的排斥。譬如在「自由論壇」（昆明出版）二卷三期的社論中說：「或謂中國傳統的政治，自有其民主之成分，中國將自成一獨立之型式，造成中國式之民主。持此種論調者，當思半世紀前，我有志青年紛身碎骨以企推翻者，果為何物？如中國傳統政治中而果可發揮民治，則國父當年領導政治革命，推翻滿清，建立民國，豈不全成無意義之舉動？故此種說法之荒謬，不問可知。

」及如在「憲政月刊」（重慶出版）上周谷城先生說：「或以爲中國歷來是一個民主國家，他們的言論最足以阻礙民主的進行。中國既是一個民主國家，則今日的民主運動當然爲多事，故這一種意見，隨便就把民主運動一筆勾銷，而成了民主的障礙。我們認爲中國一向不是民主國家並不是中國之恥。世界任何國家只要他有民主，都是否定歷史上的專制而成。若說一個國家自古至今都是民主的，倒實在歪曲了歷史的進化公例。」（該刊第九期）。同刊第十期上張友漁先生有「民主運動和復古傾向」一文，詳盡地指出了在中國歷史上並無民主理論，更沒有民主政治，指出封建專制者御用的儒家學說不能解釋爲民主思想，封建時代的專制主義官僚主義的政治更是和民主政治絕對相反，所以他說：「我們萬不可牽強附會，硬說：中國數千年來的封建的君主專制政治是民主政治，更不可說是中國式的民主政治。因爲這會妨礙了民主運動的發展，並惹起全世界的誤會」。

但還有一種說法，也是以本國歷史爲根據，同樣要達到在現實中反對民主的目的，但要的是另一套花樣。這種說法不是把歷史亂加解釋，以證明中國過去早已有民主政治，而是老實承認，中國過去的確沒有民主政治，但他們說，過去秦漢唐宋歷代所實行的雖然不是民主政治，然而是很好的政治，那種政治會造成國富民强，民安物阜的好時代，由此就可證明，中國的情形特殊，要把中國弄好，並不需要民主政治。

很容易看得出來，這種論證也是經不起一擊的。首先，一種制度，在從前的種種條件之下縱然行之有效，也不能由此證明到了現在的種種條件之下還能行之有效。而且從前的那種政治是否能說是好的，值得讚美的呢？是不是眞的造成了什麼值得我們留連回顧的時代呢？除非是站在專制統治者立場上說話，是無從對這問題作肯定的答覆的。

我們要指出，根據一部封建專制主義時代的歷史，並不能證明中國情形特殊，不能或不必實行民主政治，而且恰恰相反，中國的「國情」也和世界一切國家的「國情」一樣，可以證明只有民主政治才能是好的政治，不民主的政治只能產生壞的結果。在中國的土地上并沒有任何特殊條件使得民主政治永遠不能產生。

二

有人說，中國古代早已有了最好的「政治哲學」。比起「中國的政治哲學」來，什麼孟德斯鳩，什麼盧騷，都是不值得理會的了。

所謂「中國的政治哲學」是什麼呢？說來說去，原來不過是什麼「大學」中的「八目」，「中庸」中的「九經」。

所謂「大學」中的「八目」又是什麼呢？大家都知道，那便是「格物」，「致知」，「正心」，「誠意」，「修身」，「齊家」，「治國」，「平天下」那一套道理。據這篇在科舉時代，蒙童們必須念得滾瓜爛熟的「大學」中說：「古之欲明明德於天下者，必先治其國；欲治其國者，必先治其家；欲齊其家者，必先修其身。」等等。這就是說，一個人把自己的一身修養好了，就能把自已一家弄好，能把一家弄好，就能治國平天下了。我們且不問這所說的「修身」「齊家」「治國」「平天下」的實際內容是什麼，只看，憑這樣簡單的邏輯而能把現代的國家大事做好，那是連說給小孩子聽也不能相信的。

所謂「中庸九經」的內容也差不多。「中庸」上說：「凡爲天下國家有九經，曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體羣臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。」這更顯然的，不過是在向專制君主說，你應該好好地任用你的臣下，你對人民應該像對兒子一樣地慈愛，你對你的本家和姻親也要多給他們點好處，不要使他們抱怨。（「尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也」）。到現在，假如還以爲這些就是一個國家的內政方針，以爲「來百工」就是經濟財政政策，「柔遠人」「懷諸侯」就是外交政策，那豈不是滑稽而荒唐的事麼？

自然，這些「八目」「九經」的「政治哲學」是無法附會爲民主主義的。而事實上，這些也正是在封建專制時代產生和發揚的。封建時代的士大夫拿這套「哲學」來勸諫帝王當做進身之階，專制統治者也樂得用這套「哲學」來粉飾和美化專制統治的秩序，來欺騙和蒙蔽被統治的人民。

假如帝王眞正照這套「哲學」所要求的這樣做了，他在封建專制時代自然要算是一個好皇帝，但專制政治還是專制政治，是否就能達到國泰民安的目的，也還是個問題。而且事實上，歷代統治者儘管是宣傳這種哲學，其實並不眞根據這套「哲學」做。

說「修身」吧。歷史上有幾個皇帝不是窮奢侈汰，縱慾荒亂的呢？（所以偶有如漢文帝，隋文帝那樣「節儉自守」的皇帝便要被歌頌不已了）。又有幾個時代在官僚集團中不是充滿着逢迎苟且，貪污腐化等等現象的呢？（所以偶有所謂政風嚴肅的時期便要被目爲千載難遇的盛事了）。說「齊家」吧，那麼專制統治者的家恰恰是最不「齊」的。只有「親親」倒常是做到了的：宗室都是封侯拜爵，

外戚也都位尊祿重。但是在這「皇家」里面，紛亂衝突的事情也最多。或外戚擅政，或母后竊權，有兒子殺掉父親的（如隋煬帝），有嫡庶爭位，兄弟互相殺害的（如唐太宗，明成祖），有兄弟叔姪之間大興干戈，引起巨禍的（如漢代七國之亂，晉代八王之亂）。皇家的內幕常成爲寫宮闈秘史的稗官野史的好材料，這些在我們看來，固然不是什麼重要的歷史現象，但也正可證明統治者的「齊家治國、論」原來不過是說來騙人的。

至於「治國平天下」更常是只存在於士大夫的幻想中的景象。這種幻想偶若實現，也不過是有一個比較善良的皇帝在上面，他能暫時地調節並緩和各種矛盾，使一切有資格做官的人都有官可做，使「庶民」，「百工」都能爲奴爲婢，安居樂業。但這種「好景象」在綿延二千年的封建專制主義時代中也只是偶一出現。實際的歷史是繼續地循着「一治一亂」的規律前進，而亂時總是比治時長得多。假如以爲在古代有着這種「好的政治哲學」，就可以證明古代一向有着好的政治，或者以爲只要現在恢復這種「好的政治哲學」，就能夠實現「治國平天下」的黃金時代，那都不過是癡人說夢而已。

讓我們來看看封建專制主義時代的實際政治是怎樣的。

## 三

雖然也有人稱頌乾隆六十年的「開疆闢土，治國安民」的偉績，也有人把蒙古的拔都西征當做是中國民族的光榮，但是究竟無法否認元、清二代是異族在中國的專制統治。歌頌傳統政治的人，既不便公然贊美異族的「治績」，便想拿這兩代的情況爲例以證明中國的文化優越，能夠同化異族，這不

過是阿Q心理的表現而已。

那麼撇開元清二代，去看看宋明兩代吧。傳統政治歌頌者也還是難於振振有辭的。這二代都是力求強化中央的集權統治，但強化專制統一的結果，卻只得到國弱民亂的現象。在宋朝是始終對外族的侵略委曲求和，並到偏安江左，還向侵略者納幣稱臣，自居藩屬。在明朝是初則困於北虜南倭，國無寧日，繼則在一個初興的滿洲部族前，節節敗退，終於亡國。在宋代的專制政治下，養成了蔡京，秦檜，賈似道一類的奸人當政，弄得朝政紊亂，民情怨憤。在明代的專制政治下，實際權力更落到了目不識丁的太監手里，背小當朝，賢能去位，酷吏橫行，民變四起。這一切是任何人無法爲之掩飾的。

固然在這些朝代中，也曾一時有過振作有爲的氣象，像宋神宗之任用王安石，勵行變法。但王安石的變法並沒有刷新宋朝的專制政治，這正是因爲他的革新的辦法，不能根本打破朽敗的封建統治秩序，所以總是無濟於事的。

所以歌頌傳統政治的人也不得不讓步說，中國的政治哲學雖然很了不起，但是近一千年來的實際政治卻的確是不大高明，要看到中國傳統政治的成功，應該到一千年以前去找。——於是他們就找到了漢代和唐代。

但假如把整個漢代和唐代的歷史都當做優美政治的典型，那卻是連這些歌頌者們自己也不敢承認的吧。漢代有外戚母后宦官迭相擅政，唐代後期的百餘年間也是宦官執掌軍權政權。漢代有黨錮之禍，鬧了幾十年，唐代也有朝臣間的朋黨之爭，結果總是小人道長，君子道消。漢唐二代都以武功強盛被稱於史，然而兩漢的國力強盛爲期甚短，很快就在對外戰爭中消耗殆盡，東漢的羌人以烏合之衆起事，竟至動搖國本。唐代在中衰後甚至邀請異族兵力來平內亂，以致聽任回紇吐蕃縱兵蹂躪國都。

漢代的中央集權不久即趨渙散，形成了各州牧和郡太守的擁兵割據，唐代經安史之亂後也造成藩鎮割據的形勢，中央政令，限於一隅。——這一切顯然都是封建專制主義的病態的暴露，而在兩漢的四百年，和唐代的三百年中一大半時期都在這種局勢下過掉。這使得傳統的稱讚者又不得不再度讓步，使他們稱讚的對象只限於漢代的武帝以前的一百年間和唐代的貞觀以後的一百年間。

就讓我們承認這兩百年的確是「黃金時代」（？）吧，但是在封建專制主義綿延兩千多年中，充其量也只得十分之一時期的好光景，這有什麼值得誇耀的呢？

誇耀漢唐的人無非是說，在那時，有過「國富兵強」的時期。但我們必須進一步來看一下那時的所謂『國富兵強』的實際情形，到底怎樣。

於是我們就可以看到，這所謂國富兵强是建築在千百萬農民大衆的血汗之上的。漢代開國以後，加在農民身上的國稅是田賦和口錢算賦（人口稅）。田賦名義上是十五分之一乃至三十分之一，但『賦名三十，實什稅五』（食貨志）這就是說實際上農民的負担是百分之五十。人口稅從三歲起就要開徵，弄得『民重困，以致生子輒殺』（漢書貢禹傳）。此外還有種種雜稅和臨時稅，如諸侯王入朝時徵『獻賦』，皇家建造宮室，對外發動戰爭時也要抽特別稅，牲口也要抽稅，『貲及六畜』。再加上豪强的兼并，官吏的貪婪，所以到了武帝之世，農民失去土地、輾轉流離、賣身爲奴的已經很多了。武帝時，進行對外戰爭，就大量地徵發這些奴隸和囚徒（亡命）去組成軍隊，甚至爲了西域的幾匹名馬，就使十萬人葬身於大漠中。這就是漢代的國力富强之下的實況。唐代也是同樣。開元盛時的詩人已經說破了長安城裏的繁華富貴的內幕是『朱門酒肉臭，路有凍死骨』（杜甫），也指出了『天可汗』的威風不過是『士卒塗草莽，將軍空爾爲』（李白）。原來封建專制主義是從全國各地分散的農民

大衆身上用強制方法聚斂了粟帛和勞役，集中起來，構成了一時的富强；整個統治機構淹沒在全國貢賦的積累中安富尊榮，自然免不了一天天腐化下去，而同時也就不可免地在自己的內部造成了敵對的因素和混亂不安的危機了。這就是武帝的『雄圖大略』已埋伏下後來的漢室衰微的種子的原故，同樣這也是開元天寶之際，唐朝國力雖盛極，但禁不起『漁陽鼙鼓』的一擊，立刻如冰山一樣頹壞的原故。好像是急轉的舞台面一樣，『國富兵强』的黃金時代在一轉瞬間就變成了內變外患的場景，這難道是偶然的嗎？這豈不正是證明，寄生於人民的供養上，站在和人民敵對地位上，封建專制主義的富強是靠不住的！

固然我們可以承認，文景之治（漢文帝景帝），貞觀之治（唐太宗）算得是封建專制主義政治的最高楷模。但不論我們可以對此舉出多少優點來，牠們終究只是專制主義政治，不能眞正使萬民安康，也不能克服在統治機構內部滋長起來的腐爛毒害自己的因素。我們應該從一定的歷史條件上來給以估價，卻不能像那些妄人一樣，以爲唐太宗型的政治，就是實際政治中的最高理想。

## 四

反對民主政治的人常說，在民主政治下，不能產生强有力的、統一的、穩定的政權。

假如民主政治不能產生這樣的政權，難道不民主的政治倒能夠有這樣的效果麼？

拿現代的各國政治看，德國、日本的法西斯統治政權固然似乎曾一時地表現爲統一、穩定、強有力。但是到了現在，任何獨裁的人也不能不看出來，在這種強制執行的統一和穩定中是已埋伏着激烈

的渙散瓦解的根子了。這種和人民的意志相對立的權力結果總不免於全面的崩潰。

拿歷史來看，歷代封建專制主義政權的命運也正是證明着，在不民主的政治下，是最不穩定的，最易於渙散分裂的，最沒有力量承受艱危困難的鍛鍊的。

誰能說秦始皇所建立的政權，是一個穩定鞏固的政權呢？雖然當時他自以爲是萬世不壞的帝業。西漢時人描寫秦的政治說：『任不肖而信讒賊，宮室過度，嗜慾無極。民力疲盡，賦斂不節。矜奮自賢，羣臣恐諛。驕溢縱恣，不顧患禍。妄賞以隨喜意，妄誅以快怒心。法令煩憯，刑罰暴酷，輕絕人命，身自射殺，天下寒心，莫安其處。姦邪之吏，乘其亂法以成其威，獄官主斷，生殺自恣。上下瓦解，各自爲制。秦始亂之時，吏之所先侵者貧人賤民也，至其中節所侵者富人吏家也，及其末塗所侵者宗室大臣也，是故親疏皆危，外內咸怨。離散逋逃，人有走心。陳勝先倡，天下大潰。』（鼂錯的賢良對策）——這所描寫的秦代情形可以看做是在封建專制主義政治下一般表現出來的病態和必然達到的結果。漢代秦而興，雖然國祚綿延四百年之久，但也經常在不穩定的危機中動盪着。上引鼂錯的話正是引了秦代的先例作爲警戒的。

鼂錯上書在文帝時，其時上距漢開國已五十餘年，還算是政治清明向上的時期。但是就在那時，眼光比較深遠的人已看到潛伏的危機了。當時還有賈誼也在向皇帝的對策中直說道：『進言者皆曰，天下已安且治矣，臣獨以爲未也。曰安且治者，非愚則諛，皆非事實知治亂之體者也。夫抱火厝之積薪之下而寢其上，火未即燃，因爲之安，方今之勢，何以異此！』這譬喻是非常貼切的。專制主義的統治政權正是經常睡在埋伏着火種的積薪之上的，當火還沒有燒近身體的時候就叫做『治平之世』，一旦燒到了跟前就叫做亂世了

賈誼上書中提出了當時事勢中「可爲痛哭者一，可爲流涕者二，可爲長太息者六」。綜合他的意思，其中最主要的其實是兩點：第一是諸侯王國的分裂的危機，第二是社會中上層的驕奢淫逸，下層的飢寒凍餒，他說：「飢寒切於民之肌膚，欲其無爲姦邪，不可得也。國已屈矣，盜賊直須時耳。」他又指出，當時匈奴的力量不過當漢一大縣，而漢竟不能制，這自然是因爲內部危機大大減弱了其對外力量的原故。

專制主義者雖然力求把一切權力都集中控制在一人之手，但在統治集團內部的分裂卻永遠無法根本消弭。漢初期分封子弟爲諸侯王國而造成的危機，用賈誼晁錯諸人的獻策算是削平了，可是在統治集團中的內部矛盾以後仍在別的形式下更激烈地表現了出來。其他歷代也無不深受這種危機的侵襲。無論是皇室中嫡庶的爭立，或是后妃與外戚的奪政，或是朝臣中的朋比傾軋，都是這種危機的表現，都是在統治集團內部這一部分力量與另一部分力量因分割與爭奪權利，而形成了尖銳的糾纏不清的鬥爭。最表現得裸骨的便是軍權的分散和地方的割據了。如漢代末期的州牧與郡太守，唐代末期的鎮節度使，雖或名義上還承認中央政府，但已勢成敵國，終至形成三國和五代十國的分裂局面。由此可見，專制主義政治想在帝王一人的名義下維持向心力於不墜是做不到的；在統治集團內部都不能形成眞正的統一，這政權怎能穩定呢？

而且，專制主義政權的成立本是以剝削全國人民的血汗爲基礎，則其與人民間的對立竟是無法消除的。縱然用所謂愛惜民力，行施仁政的方法，也解決不了問題。漢代雖有輕徭薄賦之名，不過使大地主大商人得到便宜，對於農民並無好處。滿淸時也有過不加田賦的預約，但農民實際負担仍是一天天地加重。這種情形自然造成了人民對於統治者的敵對的情緒，使人民對於國家通過了官僚機構而發

動的任何事情都不能發生興趣。專制統治者的一切政令與措施既不爲人民的利益打算，在實際執行中更常常是擾民害民，自然是不可免地遇到人民的消極怠工和破壞，因此專制統治者的政權也就更加不能穩定與鞏固了。

專制統治機構的腐敗和它內部的渙散對立的危機，使得牠在一遇到突發的事變時，總是無力應付。所謂突發的事變，最嚴重的便是水旱災和外寇的入侵。人們常說，中國封建時代之所以需要統一的政權是爲了從事兩大工作，第一是治河防災，第二是防止外寇。是的，這兩件都是大事，是和人民大衆有切實利害關係的，也可說是和專制統治政權生命攸關的。但是歷代的專制統治者是否能把這兩件事做好呢？

在古代的技術條件下，絕對消除天災對農業的危害，固然難以做到，但是只剝削農民爲生的專制統治者和腐敗貪污的官僚機構不但不能減輕天災的爲禍，反而是更把它加深了。治河雖列入歷代的要政，但河工却成爲官僚們發財的好差使。結果河自然永遠治不好，而一遇災禍，立刻就弄到不可收拾了。

歷代入侵的異族武力其實並不是擁有絕對優勢的武力。中國方面之所以常常失敗不能不歸咎于政治上的弱點。宋明兩代是最爲明顯了。契丹、女貞、蒙古、滿清之所以得逞，宋明之所以放棄許多能戰應戰的良機，自甘屈辱，步步妥協，實在是因爲專制統治者顧全自己的地位更甚於要打退外寇的原故，也因爲官僚機構內部因循拖沓，排擠傾軋的原故。譬如宋朝在南渡以後，以韓岳軍力和北方民軍的力量未始不能一戰，而且當時的戰局已開始有轉機了，但是宋當局仍爲了貫澈中央集權的目的，寧可殺岳飛、罷諸將兵權、斥民軍爲寇盜，卒至自趨於亡國的道路。明末熊延弼、袁崇煥諸將以少數兵

力守邊，滿洲已不得逞，然而結果呢，將才被戮，邊防空虛，寧贈外邦，不與家奴，開門揖盜，造成了三百年亡國的慘禍。

不能造天災，就失去了富的保障，不能禦外寇，就談不到强大。由此，怎能說專制政治能夠形成富强的國力呢？

## 五

還有人提出一種說法：不管民主政治怎樣好，在中國却實行不了民主。因爲民主是要人民來管理國家，做國家的主人，而由歷史可以證明，中國人民向來是忍苦耐勞，並不願意過問國家大事，而且中國人民向來是無知無識，也沒有能力管理國家大事。假如讓他們來管事，就不免於出亂子。

這實在是對於中國人民的極不公平的估計。

在封建專制主義時代，究竟是人民自己不願意去過問國事呢，還是人民得不到過問國事的權利呢？是人民沒有能力管理國事呢，還是人民沒有機會練習管理國事的能力呢？——這問題是清清楚楚的。

歷代封建專制主義者都在『民可使由之，不可使知之』的政策下用愚民教育，奴才教育來愚弄人民。秦始皇焚絕了天下書籍以愚黔首，滿清的皇帝頒佈『聖諭廣訓』來麻醉人民。他們又在實際政治中壓制人民的活動，使人民沒有一點政治權利。政治被認爲只是士大夫做官的事情，老百姓是沒有分的。魏晉以後至唐初，只有高門大族的人才能做官。科舉制度實施時，雖然好像是人人都可應考，考

中就可做官，但是實際上，不僅有許多下層社會的人根本沒有應考權利，而且在當時，讀書人學必須脫離生產，十載苦讀，也決不是一般老百姓家庭所可能做到的。——在這種情形下，人民當然無從過問國事。

有許多人說：能『忍』是中國人民的優美的品德。忍苦耐勞固然可說是一種美德，但也不能由此得到結論：所以中國人民的生活無須改善。更假如把這一點誇大，把中國人民忍受專制政治的壓迫也當做優美的品德而誇揚，那就更不對了。因爲這其實應該看做是一種缺點，這缺點的產生是因爲人民一向過的是分散的個體勞動的農村經濟生活，更加上了專制統治者的愚民教育和壓制政策，所以在人民中就培植出了這種安分守己，少管閑事的態度了。由此可見，這種缺點雖是有的，但並不是天生的，不可改變的性質，更不該把缺點當做優點來捧揚，以爲還要發揚光大。

但就是在封建時代的經濟生活和實際政治中，人民也並不是永遠逆來順受地容忍一切的，他們對於所身受的苦難也會表現出一些反撥的行爲。這種反撥行爲縱然只是向欽差大臣的『攔輿告狀』吧，也說明了人民對於政治不是沒有意見的，不是沒有過問政治的要求的。『告狀』是專制統治者唯一允許人民表示意見的方式，雖然人民從實際經驗中知道『官官相衛』，『與虎謀皮』，而且會『惹禍臨身』，但也還常常冒險適用這種方式。

越過了統治者所允許的方式而作過問政治的表示，這在歷史上也並非偶見。如在北宋欽宗時，抗金有功的李綱种師道被罷免，主和求降的李邦彥等居高位，人民就起來表示意見了，宋史有這樣一段記載，雖是簡略，但也可見如火如荼的場面：

『大學生陳東等及都民數萬人伏闕上書，請復用李綱及种師道。且言李邦彥等疾綱，恐其成功，罷綱正

墜金人之計，令邦彥入對，衆數其罪而罵。吳敏傳宣，衆不退。遂擊登聞鼓，山呼動地。殿帥王宗濋恐生變，奏上勉從之。遣耿南仲號於衆曰：已得旨宣綱矣。內侍朱拱之宣綱後期，衆臠而磔之，並殺內侍數十人。乃復綱右丞，充京城防禦使。」

由此可見，雖是在封建時代，一到國事最危急時，人民也要自動出來過問國事了。他們有他們的是非判斷，有他們的主張，並不真是一切俯仰隨人，聽憑在上者的一意孤行的。由這種方式更進一步，就是歷代的所謂農民叛亂了。歷代農民叛亂雖然往往套着宗教迷信的外衣，但總是含着一定的政治內容，尤其明清兩代的農民叛亂更是明白地標用了政治主張。由這些事例更不能證明中國人民向來是不願過問國事的了。

至於說，人民有能力管理國事。在全部歷史上，人民既然從來沒有得到過參與政治權利的機會，更從來沒有站到過管理國家的地位上，那麼這段歷史怎麼能拿來測量人民管理國家的能力呢？

在李自成進了北京城以後，在太平天國建都南京以後，都可以算是在封建時代人民自建國家的試驗。假如由這些試驗的失敗來證明人民沒有管理國家的能力，那是不公平的。是的，這些試驗是失敗了，但是應該看出，這種人民隊伍是由封建社會中的農民組成，並由農民中產生自己的領導者的，所以牠就難以避免游民浪人在它內部所起的破壞作用和城市對它所起的腐蝕作用，而當這些危害牠的作用逐漸增高的時候，牠在組織上的散漫性，行動上的破壞性，和缺少遠大方針與具體計劃的現象，也就更加強出了。所以在歷史上人民的失敗倒可以反證，當人民隊伍組的成分子及其領導成分有了變化的時候，他們就能夠做得更好，做得成功。

而且即以封建時代來說吧。純粹由農民自動組成的軍隊和國家縱然有着種種缺點，但是比起封建

統治者的雇傭軍隊和官僚機構，我們很難說，前者一定不如後者，相反的，我們可以看到，這雖然是農民的自發的行動，但仍常能保持內部的紀律，組成龐大的隊伍，運用靈活的戰略戰術，並用適當的口號和方式來團結人民，尤其是太平天國的各種政制文物，更充分表現出了中國人民在政治上的創造才能。——這些實在是中國封建時代人民所創造出來的奇蹟。

所以，從過去時代的中國歷史中，仍可以證明中國人民是願意而且有能力參與政治生活的。歷史是嚴格地拒絕爲找尋反民主的理由的人作證人的。

一九四四年十二月

# 什麼是世界文化的危機

## 一

胡適之先生在一九二六年寫過一篇「我們對於西洋近代文明的態度」，一開首便說：

今日最沒有根據而又最有毒害的妄說，就是譏貶西洋文明為唯物的（Materialistic），而尊崇東方文明為精神的（Spiritual）。這本是很老的見解，在今日卻有新興的氣象。從前東方民族受了西洋民族的壓迫，往往用這種見解來解嘲，來安慰自己。近幾年來，歐洲大戰的影響使一部份的西洋人對於近世科學的文化起一種厭倦的反感，所以我們時時聽見西洋學者有崇拜東方的精神文明的議論。這種議論本來只是一時的病態的心理，卻正投合東方民族的誇大狂，東方的舊勢力就因此增加了不少的氣燄。

所謂「精神文明」，其實就是指東方古代的——更正確地說，是封建主義時代的——文化，這種文化在一遇到比牠較進步的西洋近代的——更正確地說，是資本主義時代的——文化時，就不可免地打了一個敗仗。仗雖然打敗了，但正如適之先生所說，衛護這種文化的舊勢力只要在實際生活中一天沒有完全死亡，自然是一天不肯「甘拜下風」的。所謂「西洋近世的科學文化」——資本主義的文化，比了古代封建的文化，固是更進步的，然而牠也並不真是十全十美、如那些最初把西洋文化介紹到

東方來的人所設想的那樣。隨着資本主義社會在經濟上的成長、成熟，以至腐爛，所謂近世科學的文化也充分表現出了其內部的敗壞腐爛，從內部生長起來了阻止自己更向前進步發展的因素。這本來不是到了一九一四——一八年的歐戰中才能使人看見，但那次帝國主義的混戰和其結果卻使本來已經開始敗壞的資本主義文化更加向崩潰，使有些本來衷心信任資本主義文化的人也發生了懷疑動搖。這就使那些『東方精神文化』的遺老遺少無然感到精神百倍，以爲『西洋科學文化』的沒落正是證明，絕對永遠的價值還是屬於東方的精神文明。

但是，無論資本主義的科學文化內含着多少的破綻與自我否定的因素，並表現出了崩潰的趨向，但是從整個人類社會的文化發展史上看，牠還是比封建時代文化更進步的。從資本主義文化的沒落中，只可以使我們看出，原來牠並不是人類文化發展的極峯，通過了牠，人類文化還要走到更高的山峯上去。只是由於看不見更高的山峯，更不敢去追求這更高的山峯，在西方資本主義文化世界內的有些人，在發覺了自己這個世界的不可靠性的時候，徘徊無主，悲觀絕望，便回過頭來，企求從東方古代的封建文化中獲得安身立命之所。這種現象的產生，只不過是資本主義文化沒落崩潰時期的一種最突出的表現而已。

事實也很明顯，從前一次世界大戰以後，又過了二十多年，東方的『精神文明』並沒有能行於世界，就是在東方，也並沒有能復活。封建文化衰，資本主義文化興，資本主義文化衰，封建文化復興，社會文化的發展不進程絕是遵循這樣的簡單循環的邏輯的。在這二十多年中，一種超過了資本主義範疇的新的文化是已在大地上以雄偉的姿態而出現了。這個事實固然給那還是繼續死心塌地地相信資本主義文化的絕對性的人以前的震動，也是給那向後退却，想從古代封建文化中找到樂園的人以大

的打擊。

在這時候，又一次世界大戰發生了。

由於戰爭中的整個世界的形勢已經完全不同於前一次世界大戰，這一次戰爭在文化上的意義也更是複雜得多。但是不可否認的，資本主義文化在法西斯野獸的身上是遭遇到了由牠自身內部產生而又無法加以克服的大敵，通過這次戰爭，資本主義文化是經歷着一次更嚴重的危機。

因此，在這時候，假如我們隱隱約約地又從西方聽到了懷疑所謂『近世科學的文化』，追崇東方的精神文明的議論，我們是絲毫也不感到奇怪的。假如我們又在我們週圍發現有許多人以爲現在是眞正到了東方的精神文明將如奇蹟似地復活的時候，我們也是絲毫不感到奇怪的。因爲這些如適之先生在二十年前所說的『妖言』的再度出現，除了足以表現那種『舊勢力』還有殘存以外，是沒有任何其他意義的。

所以，在我們來對於這些老『妖言』的新化身略加檢閱與分析的時候，說實話，我們是不能不感到味同嚼蠟之苦的。

## 二

郭任遠先生在今年（一九四四年）一月，在重慶發表了一個公開演講，題目是『世界文化之危機』。從這題目看來，這個演講應該是很值得注意的。但題目中雖然是『世界文化』，實際上卻是講的『西方文化』的危機。而且在這演講中一開首他就聲明他是根據『最近兩年在歐洲的英國與美國所

看到的』情形而立論的，因此其所謂『西方文化』主要的又只是指英美而言。他首先指出他所看到的一個事實說：

「世界文化，在這次大戰沒有發生以前，已經比過去差得很遠了。我們看看西方最偉大的人才，不是產生在二十世紀，而是產生於十九世紀或十八世紀。最近幾十年，除了工程醫學以及其他實用科學及自然科學外，無甚人發展。所以從文化立場來說，二十世紀歐洲產生的人才，千萬比不上十九世紀與十八世紀。……不僅是音樂家，文學家，思想家，不及十九世紀與十八世紀，就是圖畫家，也比不上十九世紀。」

這個說明，就資本主義文化的範疇內講，大體上是可以成立的。雖然我們也應該看出，從二十世紀的資本主義的文化中，並不是絕對沒有產生傑出的人才。不過他們是作為資本主義文化的反對者而出現的，如羅曼羅蘭，只有這樣的人才是傑出的人才，這自然是更證明了資本主義文化的衰頹。那麼我們就請問，這種向下衰頹的現象是由於什麼原因而產生的？

對於這個問題，郭任遠先生是也給了答覆的：

「從文化立場，說二十世紀產生的人才不及十九世紀與十八世紀，其原因何在？科學太發達，尤其是實用科學發展得太快，譬如美國，拚命在物質上求進步，拚求量的加多。最近同美國學術界討論世界文化，我說：現在不管是音樂也好，文學也好，都是商業化。……文化商業化以後，就是不打仗，已經很難產生偉大的人才，若再加以戰爭的摧毀，當更低落」。

這一段話可以代表全篇的內容。他所指出的文化的危機，除了由於戰爭的直接破壞以外，就是，第一，科學，尤其實用科學太發達，第二，文化商業化。

但也還有別人提出別種說明的。譬如有人認為『西洋文化』本身含有『侵略性』，這便是西洋文化的危機所在。這種議論很容易看到，我們隨便舉一個例：

「西洋文化根本就帶有一種積極侵略的性質，所以由此種文化生育而出的國家，也帶有濃厚的侵略性。

……我們試看文藝復興以來的侵略史，自人的觀念發現後，卽揭穿了基督教的黑幕，打倒了封建貴族的專橫，宗教革命，地理發現，民權革命，工業革命等，一幕一幕的熱劇，賡續地演出；空間被他們縮小了，時間被他們縮短了，整個亞非大陸，在十九世紀一百年內，被他們瓜分淨盡。但有限的地球饜足不了他們侵略的野心，而且各種侵略哲學的流行，政治的演變，經濟的發展，使他們更不能不互相火併，於是第一次大戰的劇幕揭開了，到現在創傷未復，又掀起第二次世界大戰，這大可領略西洋文化積極進取的競奪精神。」

又有人認爲西洋文化的危機是在於祂只知道物質，物慾，而忽視了，抹煞了精神。我們也舉一例：

「文藝復興雖完成了『人也非神之罪人，人也非教會的奴隸』的工作，但文藝復興卻把人變成了物質的奴隸，私慾的婢僕。……物質不過是宇宙中最低級的現象，文藝復興以後的科學家哲學家，都拿來解釋高級的社會人生，愈解釋去眞理愈遠，眞所謂『知天而蔽於人』，尤爲甚者科學成爲了現代戰爭的利器，機械發明變爲滿足私人及國家侵略慾望的輔助工具。總之，西洋文藝復興以理知探出了物質世界的祕奧，這偉大的成績雖永留在人類文化史上，但西洋文藝復興所發生的流弊，卻也存留在現代世界中，它爲發達的科學戰爭，正危害着全人類生命的安全。」

這點大概可算是這些先生們在分析『西洋文化』的罪惡，從文化本身中找到的最後的根源。他們認爲，西洋文化的根本毛病是太重視物質了，所以西洋文化只表現爲物慾私慾的追求，也便因而富於侵略性了。『科學的發達』與『文化商業化』這些『病象』，大概也是被溯源於此的。

所以這種說法仍不過是二十年前胡適所指出的『譏貶西洋文明是唯物的』那種老調的重彈。

在前引文中，胡適之先生抨擊這種「妖言」，他所提出的有些論點，是合理的，譬如他說：「我們深信，精神文明必須建築在物質的基礎之上」。他認爲，所謂『西洋文化』固然在『物質文明』上有其建樹，但這決不足以證明牠在『精神文明』上的退化。他有這樣的一些說明：

『我們可以大胆地宣言：西洋近代文明絕不輕視人類的精神上的要求。我們還可以大胆地進一步說：西洋近代文明能夠滿足人類心靈上的要求的程度，遠非東洋舊文明所能夢見。在這一方面來看，西洋近代文明絕非唯物的，乃是理想主義的（Idealistic），乃是精神的，（Spiritual）。

我們先從理智的方面說起。

西洋近代文明的第一特色是科學，科學的根本精神在於求眞理。人生世間，受環境的逼迫，受習慣的支配，受迷信與成見的拘束。只有眞理可以使你自由，使你强有力，使你聰明聖智；只有眞理可以使你打破你的環境的一切束縛，使你戡天，使你縮地，使你天不怕，地不怕，堂堂地做一個人。

求知是人類天生的一種精神上的最大要求。東方的舊文明對於這個要求，不但不想滿足他，並且常想裁制他，斷絕他。所以東方古聖人勸人要『無知』，要『絕聖棄知』，要『斷思維』，要『不識不知，順帝之則』。這是畏難，這是懶惰。這種文明，還能自誇可以滿足心靈上的要求麼？……

文藝美術，我們可以不談，因爲東方的人凡是能睜開眼睛看世界的，至少還都能承認西洋人並不曾輕蔑了這兩個重要的方面。……

十八世紀的新宗教信條是自由，平等，博愛。十九世紀中葉以後的新宗教信條是社會主義。這是西洋近代的精神文明，這是東方民族不曾有過的精神文明』。

在這些話中間，胡先生所講的「西洋近代文明」其實也只是指近代資本主義的文明。這些話，就其指出「西洋近代文明」是遠超過所謂「東方文明」這一點上說，是完全對的。我們也認爲，「西洋近代文明」之所以超過東方文明，絕不只是在於物質生活的改進上。如胡先生所指出來的科學與民主這二者，的確是所謂「西洋近代的精神文明」的特長，二者貫徹在所謂「物質文明」之中，又以那種

社會物質生活爲基礎。這種精神文明確是東方民族從來不會有過的。

但是對於胡先生的那些話，我們又不能完全同意。因爲他只是看到「西洋近代文明」高過「東方文明」這方面，却沒有看到「西洋近代文明」本身所包含着的破綻，矛盾，以至腐敗墮落的傾向。雖然他的文章中也提到，「從十九世紀以來，個人主義的趨勢已漸漸暴白於世了，資本主義的苦痛也漸漸明瞭了。遠識的人知道自由競爭的制度不能達到眞正自由平等博愛的目的」。但是他還是以爲從資本主義內部仍然可以有脫胎換骨，更生復興的能力，他所指爲「十九世紀中葉以後的宗敎信條」的「社會主義」其實只意味着一種在資本主義範疇內的社會改良政策。他看不出來，資本主義文化已經走完了他的發展的最高峯，已經不可挽回地一步步走着下坡的路了。

資本主義文化建築在私有財產與僱傭勞動剝削的制度之上。當這種制度內部的社會矛盾愈加展開，愈加明朗化的時候，資本主義文化也就必然漸漸走向萎縮反動的方面去。科學曾經是資本主義文化中一個積極的因素，但是漸漸地，對於資產階級，追逐利潤的目的壓倒了追求眞理的目的；民主也曾經是資本主義文化中的一個積極的因素，但是漸漸地，對於資產階級，在加强資本統治的現實努力下自由平等博愛的口號完全褪色了。在資本主義文化範圍內，二十世紀產生的人才，比不上十九世紀十八世紀，這事實也無非是牠在文化上的自我萎縮的一種表現。

我們指出這點與胡適之先生不同意的地方，絲毫不是爲那些譏貶「西洋近代文化」鼓吹東方精神文明的人張目。因爲這些先生雖然似乎近於事實地指出了資本主義文化中的一些缺點，但他們其實幷不懂得眞正的危機倒底在何處。胡適之先生所指出來的一方面，他們根本忽視了；而胡適之先生所看不到的一方面，他們也同樣是看不到。

由此，我們就可以來檢閱一下在前節中所介紹的那些論點。

固然，拿追逐利潤的目的來淹盡了全部文化活動，這是資本主義文化沒落的一個徵象，但這並不是唯物論思想的結果，而是資本制度所造成的現象。事實上，歐洲資產階級在思想文化上比較地接近唯物論思想的時候倒是牠初興和向上發展的時候，如在十七、十八世紀，牠在思想上以培根、斯賓諾莎、霍布士、笛卡兒、百科全書派等不同程度的唯物論者爲代表。那時，正因爲資產者還敢於在某種限度內接受唯物論，還敢於向客觀現實追求眞理，因此，也才能產生如胡適之先生所歌頌的那種科學與民主的精神文明，到了資產階級向下發展和沒落的時期，他們更加局限在實際的個人主義的利害打算之中，也就更加遠離了客觀的眞理，同時也就更加違背和放棄了唯物論思想。

反對唯物論，甚至反對理性的思考，在思想文化的一切部門走入主觀唯心論，神秘主義，直覺主義，這是最近五十年來資本主義文化急激墮落的一個顯著象徵。這種墮落傾向也侵入自然科學部門，以致使資產階級違背了那曾經是他的驕傲的實證科學的根本精神。有些自然科學家在日益精微地對物質進行分析中却宣佈了物質的不存在，有些自然科學家承認宇宙間有不可知的事物的存在，他們相信精神的獨立存在，相信鬼，相信神，向宗教信仰表示投誠，並轉而乞靈於中世紀的扶乩、占星術等。這些正是在資本主義制度下的科學的危機。離開唯物論也就是在科學理論上宣告敗北。

所以我們願意指出資本主義的危機完全不在於他重視物質，而恰恰相反，倒在於牠背離了客觀的物質，而去探索那不可知的精神，甚至於想回頭去乞助於歐洲中世紀和東方的『精神文明』。

那認爲西洋文化的危機在於牠「根本就帶有一種積極侵略的性質」，這話在某種程度內是可以說的，雖然也決不是本質的說明。資本剝削制度，本來是從開始發展時就進行對於落後的部族、民族的

慘酷剝削，到了帝國主義時期，殖民地的統治與爭奪更成爲資本主義存在的基礎。「壓迫別人的人自身也不能有自由」，建立在殖民地侵略的基礎上的資本主義文化就開始自己打斷了自己的進步發展之路。但是我們絕不能因此而根本否定了資本主義文化在歷史上所曾經執行了的一些光榮有價值的鬥爭：鬥爭和侵略並不就是一回事，像前引的作者所說，把打倒封建貴族，揭穿中世紀黑幕，民權革命等等都看做是西洋近代文明的侵略性的表現，那是何等荒謬的看法！是的，他們必須否定了一切表現着積極進取，追求進步的活動的意義，才能夠轉而來提倡那只知消極畏退，不求進步的東方精神文明！

在近代資本主義文化中的確有着侵略性的表現，最顯著的如尼采的哲學和現在法西斯所提倡的一切文化思想。這也正是資本主義文化墮落的反映，這是必須從資本制度本身在進入帝國主義時期後的寄生性和反動性來說明的。但是用反對侵略的名義來取消一切鬥爭，那却同樣是反動的思想。

郭任遠先生責備「西洋科學，尤其是實用科學太發達」這不過是最不着邊際的指出了一種表面現象。誰都不能否認，科學，實用科學的發達，本是人類進步的一個現象，假如科學的繼續發達，不能造福於一般人民，反給人民加重了某些方面的災難，那很顯然的，是要由資本制度來負責的。而且，資本主義文化的危機在科學上的表現其實並不在理論科學比之實用科學較不發達，却是在於，如前文所指出的，理論科學在資產階級手裏是已經開始墮落了。那麼要挽救科學的危機，就決不只是要着重理論科學，或者使實用科學少發展些，那豈不是很明顯的事麼？

至於文化商業化的現象，固然是資本主義文化墮落的一個現象。但我們必須看出，文化工作之成爲獨立的自由職業，這本是使文化從宮廷侍奉之中解放出來的一個必要的過程。但資本的勢力壟斷了

文化事業，使文化和廣大人民絕緣，那卻又是資本制度下所必然發生的文化上的危機。

我們對現代資本主義文化及其危機的看法，基本上也就是如此。

我們絕不是來爲資本主義文化辯護，但我們必須反對這些一筆抹煞近代資本主義文化的看法，這不僅因爲他們看不出資本主義文化的危機到底在那里，也就提不出牠的出路到底是什麼，更因爲從他們的這些看法中是引導出了反動的復古的文化論，更引導出了對於眼前的戰爭與世界形勢的錯誤的見解。

## 四

我們在前文，用「西洋近代文化」這名詞時都加以限制與保留。因爲這名詞在前一次世界大戰以前，勉強還可以用，但在今天來用，已是完全不適當的了。因爲西洋文化在前次世界大戰後，已經顯著地不是單一的存在，用這籠統的名詞只是以混亂我們對世界文化的現狀與其前途的認識。

實際上，目前籠統的談論中西文化比較觀的先生們正是在有意識地來混淆社會主義文化與資本主義文化的根本差別，並且混淆民主主義文化與法西斯主義文化的不同。請容許我們仍舊用郭任遠先生的演說來做實例。

郭先生在他的演說中說：

「德國同蘇聯的科學家，在最近二十餘年來，集中力量研究實用科學，幷側重於軍事有關的事務，凡是與軍事沒有關係的科學研究，完全停頓」。

這幾句話裏就包含着他對蘇聯的文化建設的看法。

但郭先生聲明他這種看法只是來自傳聞，那麼，我想，假如他能用科學家實事求是的精神，多搜集一些來源可靠的材料看一下，他或許會承認這種傳聞其實是不值一笑的罷。

這裏我們也不妨來指出一些最顯著的事實。就以自然科學的研究來說。研究實用科學難道就是罪惡嗎？能把科學研究的成果與人民大衆生活的改進結合起來，那正是文化進步的表現。蘇聯的三個五年計劃是整個改造，改進了國民經濟生活的經濟建設，蘇聯曾經動員了全體科學家用全副精力來參加這種建設事業。這怎麼說是與軍事無關的科學研究，完全停頓呢？在這次戰爭爆發前，蘇聯全國科學研究機關一共有二千二百六十五所。固然在那樣的國際情勢之下，假如蘇聯科學家拒絕從事與軍事有關的科學研究，是不可能的；但是農業，醫藥，以改進人民生活爲直接目的的工業上的問題，仍是佔據了蘇聯科學家最大部份的精力的；在理論科學的研究上，蘇聯科學家也曾不只一次地向世界提出了新的成果。因此，我們可以說，科學在蘇聯是第一次眞正和人民大衆的生產勞動的生活結合了起來，而在資本主義世界中喪失了追求科學眞理的能力的時候，蘇聯社會對這種能力的發揚是給了最大的保障。只在這次戰爭開始以後，蘇聯的一切科學研究機關工作才澈底地加以改造，使其更加接近前線的需要。

蘇聯的文化活動，又不止科學這一方面。在文學藝術方面，郭先生雖沒有提，但我們可以套用胡適之先生的話：凡是能睜開眼睛看蘇聯的人，至少還能承認蘇聯人並不曾輕視了這些重要的方面。而且我們可以加上一句話：假如說，在這二十多年中從資本主義的文化藝術中，已停止產生可以比美十八九世紀的人才，那麼只有在蘇聯文化中，正在日盛一日湧出了光輝的名字。

那麼，在說到世界文化的時候，人們有什麼理由把蘇聯和那絕滅文化，絕滅科學與藝術的法西斯德國幷舉呢？

很顯然的，就前引的話中，我們可以看出，郭任遠先生對德國法西斯文化的罪惡也同樣是認識不清的。難道法西斯的罪惡只是在於牠集中研究於實用科學麼？法西斯使一切科學研究都爲侵略戰爭而服務，而且法西斯曾爲了適應其黑暗的獨裁政治和野蠻的民族侵略與壓迫政策而創造了種種荒謬的「科學」理論，並用强制力量絕滅人類文化史上一切優良的成果（其中包括眞實的科學研究精神）。假如看不到這點，却只是以爲，牠停頓了與軍事無關的科學研究，那豈不只是給法西斯對科學，對文化所犯的罪惡洗刷麼？——而郭任遠先生確是不承認法西斯破壞文化的，他說：

「英國人常說，美國人也一樣的說，我們這次打仗，是爲了德國人要毁文化。這句話說得很漂亮，但是他們的文化，德國人破壞得很少，倒是他們自己無意中破壞了。」

爲了反對破壞文化的法西斯而作戰，這在郭任遠先生看來，竟然只是一句漂亮話！那就無怪乎他以爲，無論是英美，是蘇聯，現在把一切力量集中在戰爭上，其意義只是對文化的破壞了——破壞文化的是法西斯，而不是反法西斯戰爭，連小學生也已經懂得了這個眞理，對於我們的學者，居然還是需要解釋的事情！

法西斯是從資本帝國主義的娘胎中產生出來的惡魔，他不僅集中了資本主義文化中的一切倒退反動的因素，而且承繼了人類有史以來一切反動的歷史。假如法西斯勝利，那就表示着人類完全喪失了運用理性來思考的權利，任何人身上最細微的一棵腦神經細胞都要受到「蓋斯塔波」的監視，任何人都失掉了自由地去探求眞理的權利，也喪失了自由地歌唱的權利。因此，法西斯的勝利，就是整個人

類文化的死亡。消滅法西斯就是保衛文化，這是一點也不誇張的話。——對於這樣一個有關全人類命運的嚴重的事業，任何一個只要具備起碼的對於科學與文化的忠誠的人，是絕不應該採取那樣可笑的輕率態度的。

到了現在，法西斯還存在着，法西斯細菌還在威脅着世界文化，而郭任遠先生居然來惋惜於「德國文化」的遭受破壞了。

「德國大城市——即文化的中心地點，六個月以後，都會被盟國的空軍炸平。德國的整個文化，如不消滅，起碼也要停頓幾十年！」

啊，啊，按照這種看法，原來英美的文化並未受到德國的破壞，反而是同盟國的空軍破壞了德國的文化！郭任遠先生顯然不願承認，眞正的德國民族的文化其實已經被法西斯所破壞殆盡，而只有消滅法西斯才能使德國民族的文化發展起來。——郭先生雖然輕視實用科學，但在這裏，他所說的文化又只是文化機關和設備，這真是自相背謬到了極點！

我們在上面已經指出了資本主義文化的腐敗墮落的傾向。正是由於這種傾向，結果從牠的胎裏產生了毀滅文化的法西斯的惡魔而牠自己無力加以克服。所以在一九三九年歐戰開始以後的最初兩年，在資本主義世界和牠的文化前面只是一片黑暗。但是到了一九四一年六月以後，情形完全不同了：蘇聯參加了這個戰爭，英美蘇結成了反法西斯同盟，終於造成了德意兩個西方法西斯國家相繼趨於崩潰的情形。這個事實在文化上的意義也是異常重大的。一方面證明，在消滅了破壞文化的法西斯以後，在全世界文化中佔優勢的將不是資本主義文化而是社會主義文化了；另一方面，對於資本主義範疇內的民主主義文化，從牠沒落的命運中，是否還能找出一條出路，這也是一個嚴重的考驗。

在現在，資本主義世界的文化是劃分爲二了，一方面是絕對反動的，以消滅社會主義文化與一切具有進步性的文化爲職責的法西斯；另一方面是與社會主義文化攜手，站在反對法西斯的立場上的民主主義。在英美，人們已在開始考慮到戰後民主制度將不可能和戰前完全一樣，在文化上也是如此。但民主主義文化在戰時與戰後是否還能在新的基礎上成爲人類文化中的一個進步因素，這就取決於今日牠是否能堅定不移地參與反法西斯戰爭，貫澈反法西斯的精神，並且和社會主義文化攜手合作。

所以，在這次戰爭中，資本主義文化的確是遭遇到嚴重的危機。這危機就在於法西斯的破壞文化，就在於民主主義文化還沒有能從自己身上澈底肅清法西斯細菌。

誰只要認眞地考慮過這些現實的問題，誰就不會說出像郭任遠先生所說那樣胡塗的話來：「不過我們所注意的，不是眼前的打仗的問題，而是打仗以後世界文化的問題」。這種說法不過證明他既不懂得眼前打的是什麼仗，更不懂得世界文化的前途到底是什麼。

## 五

既然所謂「西方文化的危機」的眞實內容完全和這些先生們所看到的不同，那麼以爲用東方的精神文明可以挽救世界文化，其錯誤實在是不待申言的。

假如「東方精神文明」能夠挽救「西方文明」的危機，那麼牠必須滿足這兩個要求：第一，「西方文明」中一切優良進步之處，在牠裏面都具備着，而且能加以發揚光大；第二，「西方文明」中一切破綻，矛盾和墮落傾向在牠裏面被絕對排斥。——西方資本主義文化中優良進步之點是科學與民

主，而其危機是表現在從科學走到不科學，從民主走到不民主。但在「東方精神文明」中，從根本上就是既沒有民主的氣味，也沒有科學的氣味，牠自己沒有資格立足在現代世界中，正是泥菩薩過江，自身難保，有什麼能力去搭救落水的旁人呢？

不論衛道護法的先生們把東方精神文明說得那樣天花亂墜，有意想不到的效力，但我們必須嚴格地指出所謂東方精神文明的實質是什麼：第一，牠是產生於封建的身分等級社會中，而這種社會制度又集中地表現於東方的專制主義政治中。所謂東方精神文明是爲這種社會制度與政治制度而服務的。第二，所謂東方精神文明，其在文化思想上的根本精神乃是主觀主義，牠不引導人們向實際去求知，而是把人們的知識封閉在聖經賢傳的教條中，封閉在自滿自足的境界內，因此，牠和科學的思考與實事求是的精神是根本無緣的。

讓我們再來讀一段郭任遠先生的陳腐的妙論：

「我認爲中國現在要承認科學落後，物質文明遠不及西方，但講到對實用科學的態度，中國比西方高明。」

接着他說，他在英國利物浦大學裏，曾參加一個討論科學與社會關係問題的討論會，會中參加的人對科學抱悲觀態度，懷疑科學是否能對人類發揮正當的好作用，他當時便解答說：

「你們錯了，用科學方法研究製造出來的東西殺人，不是科學本身的罪惡，是你們這一批人運用科學的罪惡。我們中國人科學的發明，與歐美比較起來，差得很遠，但中國人對於科學的利器的態度比歐美人高明。比如火藥，是中國發明的，可是中國人未曾用火藥來殺人，而用來作鞭砲，放煙火，爲人生享樂的工具。因此認爲中國人應加速的學西方的科學，但必要保持過去對於科學的人生觀」。

把這樣可笑的議論向外國人說了一遍，又回來再向中國人說一遍，實在是太自欺欺人了。但我們

不妨嚴正地來批評一下這個說法。

第一，假如是說科學的態度，那麼眞正的科學態度，起碼應該如前引胡適之先生所說，擺脫迷信成見與一切獨斷敎條，探索客觀的現實，從懷疑中求證明，不斷地追求眞理。這種態度從東方精神文明中找得出來麼？

第二，從前中國人只把火藥拿來作爆砲，放煙火，却不能拿來製大砲炸彈，這是因爲不能還是不要呢？假如是因爲不要，那麼在那種精神文明下應該是沒有殺戮與戰爭了。但何以從很早時候起，中國人也已用銅，用鐵製造殺人的武器呢？又何以到了明末，却要向耶穌會人學造銃礮呢？

第三，假如把科學研究當做享樂工具是最好的態度，那麼我們也可提供很多例子，譬如上海戰前盛行機關佈景的戲，那是運用了相當高度的光學電學的成果，在戲臺上演出孫悟空大鬧天宮，白娘娘水漫金山。這種機關佈景戲就是東方精神文明的表現麼？

我們認爲：一切理論科學與應用科學，其最後目的都應該是爲了改進人類的生活。但如何能夠實現這目的呢？全世界進步的人類，正在嚴肅地進行着反法西斯的鬥爭，從實際中探尋着更合理的社會制度，來創造使科學與文化更能與人民大衆的利益聯結在一起而自由發展的條件。在這時候，我們的東方精神文明的保衛者却企圖以空談來蒙混現實的鬥爭，並斬斷民族文化的進步發展道路，這是何等可恥可憐的事啊！

一九四四年五月

# 論「誠」

釋家有所謂一字禪之說，儒家也常有所謂「從某一語中受用不盡」的話。自古來講道德修養的，總想能概括出一個或數個最基本的概念，把這概念當做絕對的、最高的、而且不變的標準。孔子講「仁」，講「忠」、「恕」，孟子講「仁」、「義」。荀子講「禮」、「義」，都是其例。「誠」這一個字，這一個概念，也同樣是歷來儒家所津津樂道的，如宋劉安世自稱他從司馬光學了五年，所得到的就是一個「誠」字。

我們固不必否認，這種種概念中，可以包含着很好的意思。但是因爲這些概念是當做絕對的標準而提出的，既沒有任何附加的條件，本身也不具有確定的解釋，所以單從這一個字眼上去看，那就只是個純粹抽象的概念。這個概念必須人來加以具體的說明才行。也許可以賦與好的具體內容，從好的意義上來加以說明，但也未始不可以賦與壞的具體內容，從壞的意義上來加以說明。意義含混正是把抽象概念孤立了的必然結果。甚至可以是在基本上完全相反的兩種意思，同樣包含在一個字中，這是我們來分析研究這類「一字口訣」時不能不注意的。

而且這種種概念，在其抽象的形態上，固然可以并存不悖；但既都被當作絕對的、最高的標準，於是在具體運用於實際中時，就常不免於互相抵觸，而無法解決，某一個概念，在其抽象的形態上，

縱然可以包括好的內容，但一進入具體的運用，因爲有了特殊的條件加以限制，其所發生的作用也可能恰恰走到了相反的方向。這更是把這種抽象的概念當做絕對的、不變的教條而必然產生的危險。

從「誠」這一個概念的分析中，我們可以證明上述各點。

這裏我們還要作一個也許不必要的聲明。當反對某一個抽象的概念時，並不就是主張與這相反的另一概念。五四時代，人們曾嚴格批評過「孝」。但反對「孝」的人顯然並不是主張爲人子者應該不孝，應該「打爺駡娘」。他們只是指出在舊禮教中的「孝」這一個抽象概念實際上包含了種種壞的內容，因此他們反對把「孝」當做絕對的、不變的、最高的行爲標準。既反對把孝當做絕對的、不變的、最高的標準，當然也不會贊成把孝的反面，「忤逆」當做這樣的標準。有些人常弄不清這一點，一聽見反孝的主張，就羅織罪案，加以攻擊，那其實不過表明他們自己鑽在這些古老的教條中爬不出來，或在企圖利用這些教條來達到自己的目的而已。

我們，此地來分析批評「誠」這個概念，當然也並不是主張與「誠」相反的概念，主張人應該不誠，應該欺人欺己。恰恰相反，我們所要做的，只是來分析「誠」這概念曾經被賦予了那許多意義，並且說明我們應該怎樣來排斥其中的壞的意義，怎樣從具體的情況中來發揮其中好的意義。

## 「誠」——「信」

「誠」字，在普通的用法，本來有不欺之意，所謂「誠實」，「誠信」是也。「說文」也說：「信，誠也。」儒家的最初一本經典——「論語」中不講「誠」，只講「信」。因爲「誠」，「信」二

者的意思本可相通，所以論語講「信」的地方，也可以用來解釋「誠」。

孔子是很重視「信」的。他說：「人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉！」（爲政）。曾子的「三省」中，也有一條是，「與朋友交而不信乎？」子夏也說，「與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣」。（均見「學而」）由這些話可見，其所謂「信」，就是待人接物上的表現。人與人之間，是以言語和行爲來相互交接的。手裏怎樣做，口裏怎樣說，這是信實的態度；這一刻說的話，下一刻一定要兌現，這也是信實的態度。所以孔子說：「古者言之不出，恥躬之不逮也」。（里仁）又說：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。」（公冶）——這都是要求，說出的一定要做得到，言行一致。明末大儒朱舜水自述說：「不佞生平，未有言而不能行者，未有行而不如其言者」。——能夠眞正做到這程度，自然是「誠信」的極頂了。

就「誠」的好的方面來說，自然應該重視「誠信」這意義，提倡「誠」的人，首先就應該對朋友「言而有信」，不欺騙朋友。假如口裏說「誠」，但實際上卻是準備着欺騙朋友，那更是雙重的欺騙了。

不欺人固然是「誠」的要義。但欺人的時候，往往同時又是在自欺，所以「誠」的意義又包含不自欺的一面。論語中說，孔子有一次生病很重，子路便門人充當「家臣」，意思大概是想萬一孔子死掉，喪禮可以風光一點，但其實那時孔子已去位，並沒有家臣。孔子知道了這情形，就說，「久矣哉，由之行詐也。無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎？」（子罕）像這樣的不誠的行爲，是孔老先生不肯做的。其實是無臣，卻裝出是「有臣」的派頭，這固然是欺人。但也未嘗沒有人處在這樣的情況中，自己也覺得有了這幾個假的「臣」，好像身價立刻就抬高了一點，那便是自欺了。所謂君子遠庖

尉，實際上也還是自欺的表現。儒家修養中講「愼獨」，也包含不自欺之意。當一個人獨處的時候，固可爲所欲爲，不致被人看破，倘就趁這機會做些明知是不該做的事，以爲反正沒有人知道，有何妨礙，那就是自欺。以後遇見人時，當然是矢口否認，那就又是欺人了。同樣的，明知某事不該爲，却用種種藉口來使自己相信，偶做一次也不大要緊，那也就是自欺，結果也必至於欺人。

欺人的人固然不一定是自欺。但常常欺人，成爲習慣，也會走上自欺的道路。設有人成天向朋友作種種允諾，其初本是口裏一面這樣說，腳下是一面劃不字的。但說得多了，久而久之，連自己在說的時候也好像忘掉自己說的是假話了，於是更加可以詡詡其談，心安理得。這就發展到自欺的極度了。

不自欺也不欺人，這在律己待人上，確是很重要的事。——就這意義說，誠信是值得發揚的。

但就在這一意義上，加以發揚，也仍不是把他當做是至高無上的絕對的標準。孔子雖重「信」，但在答覆子貢問「何如斯可謂之士矣？」的時候，列舉了三等人，第三等人才是：「言必信，行必果，硜硜然小人哉，抑可以爲次矣」。（子路）因爲假如只是做到句句話守信的程度，並不能表明已經達到生活修養的最高度。這在我們看來，是很容易明白的。壞人也未嘗不可以守信，固然實際上，壞人因爲其眞正的言行不能公開在光天化日之下，往往不能不是欺人乃至自欺。但如孔子與孟子都曾加以譏刺的「鄉愿」就多半可以說是「守信」的君子。

而且假如把守信當做絕對的教條，施用於一切情況下，則必然發生許多困難。試就左傳上舉一故事爲例。鉏麑接受晉靈公之囑去暗殺趙宣子，但他在看到宣子確是一個正派人物時，便不願動手。這時他心裏發生了矛盾，他自語道：不忘恭敬，民之主也（按指宣子）。賊(害)民之主，不忠；

棄君之命，不信。有一於此，不知死也」。於是他只好自殺了。（左傳宣公二年）這個矛盾在我們看來，却是很容易解決的，假如趙宣子真是一個好人，那麼雖已答應了靈公的囑付，但能斷然悔約，這種「不信」，恰恰正是值得讚美的。反之，倘仍堅守信約，那倒是該受唾罵的了。在這時候，很顯然的，信與不信並不是行爲最高標準。鉏麑的死不能引起我們的同情，正因爲他把「忠」與「信」這兩個抽象概念都當做了絕對的教條，於是就在這二者的互相衝突之下，使自己成爲了犧牲品。舊禮教的修養標準的種種概念之間都常會發生這樣的衝突，如最常見的是所謂忠孝不能兩全。而爲了維持這些抽象教條的尊嚴，就只好犧牲鉏麑這樣的人，這也是「吃人的禮教」的一種表現。

由此也可見，有人以爲儒家學說是在說明人事關係，故爲人本主義，這種說法實在是錯誤的。即以誠信這一概念而言，固然他是從說明人與人的關係而產生的，但人與人的關係既已被抽象爲一個「誠」（信）字，結果這個概念却不是爲了人的實際生活而存在，恰恰相反，倒是人的生活成了這個概念的附屬品，乃至犧牲品了。單純的抽象概念化做了絕對的教條，壓殺了具體的生活。這種教條主義的傾向在孔子學說中固已顯其端倪，而至宋明道學中更爲盛熾。而且原始的儒家還致於斥鄉愿，但後代，則不僅鄉愿可以在誠信君子的面貌下進入「聖廟」，即巨奸大惡暴君酷吏也可以假那些抽象的教條來做護符了。在這點上，我們不能不說，明末清初的一些大儒如黎洲、習齋、亭林、船山等人是唯一的一些能夠大胆立論，轉移風氣的人。

假如是眞正的人本主義，就必須肯定，一切抽象概念本身沒有絕對的權威，牠們是爲了人而存在，不是人爲了牠們而存在。而人，是只能生活在具體的生活情況中的。因此在我們看來，固然也可以提倡誠信的態度與精神，但必須肯定，誠信的道德標準只能施於朋友，不能施於敵人，只能服務於

廣大人民的事業，而不能服務於人民的敵人。

「不誠無物」

上面是就誠信的意義上來說的。「誠」的意義固然與「信」可以相通，但「誠」「信」二概念也可以說是各有所偏重，可以互相區別，信是指對人態度而言，誠是更着重於對內的、對自己的一方面而言。由此也可以說，不欺人是信，不自欺是誠。所謂「誠於中而形於外」，正是說，內心中是實實在在有什麼東西，那就自然會表現於外形上；反過來，也可以說，對外的表現縱然是「由中而發」，倘若「言不由衷」，那就是不誠。因此，「誠」正是「信」的基礎。

就這意義說，「誠」自然是很好的德性，而且值得我們來追求的。本來，人的言行倘只是為了對付旁人而作，那就不免於見人說人話，見鬼說鬼話，朝三暮四，東搖西擺了。我們有所言，有所行，必當真誠地出發於自己的內心。所謂「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」，正是因為自己的全心全力有所執着，決不只因外在環境的變動而在原則上有所變動。因此，講操守，講氣節，也就與「誠」的精神有關。所謂「身在曹營心在漢」，常不過是自欺之談。而像蘇武寧在貝加爾湖旁牧羊十九年，決不靦顏事外族，也正是他對民族的感情，至誠不可撼動的表現。

我們常說，真正的詩人決不是說假話的人。因為必須是真情實感，從心底裏流露出來的東西，形之於篇章，才能成為感人的好作品。至於所謂公式主義的標語口號作品，那就多半只是虛偽的作品，因為作者心中本無此感情，當然只好硬拉些現成的標語口號來填充了。——所以就一方面說，無物即

是不誠，胸中並無此物，形之筆墨只是不誠的表現；就另一方面說，不誠也就無物，既非發於眞誠，也就不會產生眞正的詩，眞正的藝術。

沒有「誠」的態度，也就沒有眞正的信仰和事業。眞正的信仰，不是爲了趨時媚俗，擺在口上面上，當做幌子的；眞正的事業，也不是抱着「得著時也，失著命也」的態度去敷衍了事的。也有人自以爲眞是抱着某種信仰，從事某種事業，但其實不過是欺人自欺。宋明以來的道學家很多就是如此，像清初的道學家方苞、李光第之流，口中何嘗不忠孝節義，說得頭頭是道，論其行跡，却都穢汚不堪。則其信仰，並非出於至誠是可斷言的。人們因爲知力學力的差別，對於所信仰的思想的了解程度，固然可以有程度的差別，但是既成爲信仰，一定是經過他自己認眞的考慮研究，斷定其是正確的，因而用全副心力擁抱着牠，不懈不怠。固然這種思想的來源，可以由於旁人的傳授；但這種思想對於他已經不是在他外面的某種東西，而是融化在他自己血肉中的了，這時才能成爲最堅定的信仰。從事一種事業也是同樣。假如眞是以眞誠的態度去對付一件事業，那就一定是無保留地用盡一切力量去從事牠。力量的大小固然因人而不同，但竭盡所能，不屈不撓地去從事，却是任何人都可做到的。做事的時候，假如只出九分力，藏起一分來，甚至只出一分力，藏起九分來，這就正表明並不把這事業眞正當做自己的事業。所以要求誠的態度也就是要求以全心全力來執着堅持其信仰，來貫徹執行其事業。

歷史上，在每一次革命中，人民大衆雖在殘酷壓迫之下，仍能一呼百應，前仆後繼，斷頭流血，直達到目的不止。這正是因爲他們眞誠感到這種革命的行動和要求是對他們必要的。鑒於人民力量的偉大，統治中常有人以爲不妨設法利用這個力量，因此他們研究領導羣衆的「藝術」。但他們不曉得

縱能使羣衆一時上當，但在羣衆並不是眞誠地爲自己利益而鬥爭時，那種羣衆運動就只是假的，不可靠的力量。以爲政治就是耍花樣，玩手段，欺騙羣衆，那是少數統治者的想法。革命的政治家，其自身的行動是發於至誠，而且又是基礎於革命人民的自覺的興趣與集中之上的。

但關於這一個意義上的「誠」，我們也有兩點意思需要說明一下：

第一，誠固然是指內在的態度，但也不能脫離客觀的標準，而使之成爲抽象的教條。

我們可以說，以一個「心口如一」的惡人和一個「口蜜腹劍」的僞君子來比較，前者還使我們覺得略勝一籌，但也總不能使我們覺得前者就是可愛可敬的人。這正是因爲對於人的言行的判斷，還有客觀的標準的原故。

前人嘗以「誠」與「明」並舉，這用我們的意義來解釋，是很必要的。「知之爲知之，不知爲不知」是誠，而求得十分之知是明。認眞的科學態度本就是「誠」的態度，有這種態度才能求得眞正的「明」。能「明」也就掌握了客觀存在的法則與規律。把這種法則與規律溶化到自己內部，成爲自己所堅持的事業與執着的信仰，那就更是誠的精神的最高的發揮了。

所以倘把主觀的「誠」的精神脫離了對客觀存在的「明」，那麼所謂「誠」也可能只是武斷、迷信。但反之倘只有客觀的「明」而不能激發主觀的「誠」，只是把客觀的法則當做外在的標準，那麼縱然一時能一步一趨，那仍是勉強的，有動搖可能的。我們又可以說，符合客觀標準是求眞，而發自內心，毫不勉強是致誠，那麼，我們所嚮往的正是既眞且誠的「眞誠」。

第二，歷來講誠的修養的都不付顧到，人的發展是可以有質變的。這就是說，人在發展中，可以是經過新我與舊我的衝突，而最後由新我來克服舊我的過程的。經過這種過程，爲了人生的進步，是

必要的，然而却是苦痛與艱難的。

也所以是苦痛與艱難，正因爲「舊我」有着根深滯固的基礎，所於屬於「舊我」的一切對於自己倒是更加親切的。反之，「新我」在一定時候，比之「舊我」反而是較爲生疏的。因此在爭取新生的時候，常不免或者有意識地對「舊我」徘徊留戀，或者無意識地流露出「舊我」的尾巴來。在這情形下是否也可以講誠呢？假如主張眞誠地表現出自我來，豈不正是決堤而讓「舊我」泛濫麼？

在這情形下講誠，不是拿來當做「舊我」的護符，而要拿來當做進行「新我」與「舊我」鬥爭的態度。既然有着這種鬥爭，就決不掩飾在自己內部有着兩個自我的存在，不把自己當做已經是完滿無缺的人格，那麼才能夠把那鬥爭發展起來。既然這個鬥爭是個艱難的鬥爭，那麼也決不輕率地相信「新我」的勝利，好像一覺醒來，已經脫胎換骨，面目全非了；假如這樣想法，那就仍不過是自欺。

把「誠」從這一個意義上講，自然不是道學家們所能做的。求之於魯迅的一生的生活與戰鬥，我們可以得到最光輝的範例。

我以爲，提出以上兩點，是很必要的事。假如否定了人在發展中質的突變，就會把「誠」單純地看做是自我的忠實表現，那麼「誠」就變成懶惰者的藉口，當成自己留戀於故我，故步自封的理由了。再假如不看到內在的「誠」更須與外在的「眞」相一致，則既關斷了自我改革的道路，而且更會一直引向一種唯心論的觀點。

在土地廟裏常常可以看到的匾額「誠則靈」正是對誠的唯心論看法的最通俗的表現。明知是泥塑木雕的神像，偏偏還向它頂禮膜拜，以爲或可得到保佑，這是自欺。更進一步，以爲只要自己求神之心極誠，則木偶也會有靈，所祈之福就會到來，那就更是把主觀的意識當做是對於客觀現實起着決定

作用的了。主觀的唯心論本來就可說是人類最大的一個自欺方法。

封建統治者以誠來向人說教，就多半有這樣的意義。王祥臥冰，可以獲鯉，——爲什麼？因爲他志誠。愚公移山，神來幫助，——爲什麼？因爲他志誠。統治者把久旱後的甘霖當做自己誠心祈禱上蒼的結果，這是自欺，也是欺人——欺騙人民，旣博愛民的美譽，又使人民相信老天眞是站在自己的一面。所謂「至誠可以格天」更是把主觀意識的作用誇大到了極點。

本來，「不誠無物」這話是可以說的，因爲不用全心全力去幹什麼事，就不會有完滿的結果。但若反過來說，「無物」的原因就只是因爲不誠，只要自己意誠，一切奇蹟都會出現，那却是蒙蔽現實，使人不去注意現實中進行改革的必要了。

所以把「誠」當做這樣的意思來體明，其作用就完全走到了相反的方面了。

『神祕主義』

由此在誠的概念上，就可以發展唯心論的神祕主義的理論。

最初提出「誠」的神祕主義理論的，是在「孟子」與「中庸」上。假如「論語」中說「信」，還有幾分古典的人本主義氣味，那麼在「孟子」與「中庸」中所論的便完全是不同的了。孟子說：「誠者，天之道也，思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」（離婁上）「中庸」上也有類似的說法：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之也。」在這兩段話中，以「中庸」所說的更爲意義明顯。在

這裏「誠」已不像「誠信」「忠誠」「誠實」這些說法所表示的那種意義，牠已不是指一種生活態度——人對現實的態度，而是被擴大爲宇宙的本性，且用以指最高的一種人生境界了。照「中庸」所說，誠是宇宙的本性，表現到人身上就是聖人。聖人就是那種不必經過思考與努力，在其天性上就已合於宇宙本性的人。所以孟子又說：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」（盡心上）「我」與萬物——宇宙本爲一體，故只要能夠向內探索，回復其本性，就與「天道」一致而入於誠的境界。孟子又講良知、良能：「人之所不學而能者，良能也；所不慮而知者，良知也。」（盡心上）在他的體系中，「誠」和「良知良能」是一致的。

經過這樣的解釋，「誠」就絕對不包含用全心全力，趨向客觀，追求眞理，改革現實的意思。牠一方面成爲「天人合一」的宇宙論的基本概念，一方面又把最高的知識與行爲歸於天賦的知能。因此，「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（「中庸」）這是說，至誠的表現就在於把個人的本性（那先天的本然的性）充分發揮出來。因爲個人的本性也就是全人類的本性，天地萬物的本性，所以只要能充分發揮個人的本性，個人就可有贊助天地的變化的能力，而與天地並立爲三了。這不正是和前文所說的「誠信」諸義相反，恰恰走到自欺欺人的極端了麼？至於說：「至誠之道，可以前知：國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。」（「中庸」）那更是和今日土地廟裏掛的「誠則靈」的招牌直接相聯的了。

「孟子」、「中庸」二書在宋以前，在儒家學說中並不佔支配的地位，其所以至宋以後，被列爲

四書中的二本，成爲儒家的基本典籍，理由之一就因爲其中包含着這樣的神秘主義的宇宙論與人生論。宋明理學家之論「誠」，大體也都發源於「孟子」、「中庸」二書所論。唐代韓愈的弟子李翺首先本「中庸」中「唯天下至誠，爲能盡其性」之說而加以發揮說：「誠者，聖人之性也。寂然不動，廣大淸明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默，無不處於極也。……此非自外得者也，能盡其性而已矣。」（「復性書」上）這顯然不過是「中庸」中的意思的重述，而更直接地說明一切知識並不由外界得來，只要以本然的人性去感應萬物，就能「通天下之故」，——這也就是「誠」的境界。把誠當做與天地相通的人的本性，也正是宋明理學家共同的主張。

朱晦庵註「大學」中「大學之道，在明明德」語，說：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」其所說的意思，和「復性書」所言，在根本上是一樣的。於是「中庸」之所謂「誠」便和「大學」之所謂「明德」，「孟子」之所謂「良知良能」成爲同意語，同爲指天賦的人性之本然，且與天人合一的宇宙論相關聯。

「誠」的概念便完全籠罩在神秘主義之下，更和人本主義精神相去不可以道里計了。「誠」的概念更完全不是爲了人而存在，却是人所必須遵從的天道了。其以天道爲誠，正是把天道當做是有人格有意志的支配權力。「誠」也不是人在現實生活中培養的一種態度，而被當做是先天的本然的人性了。但是天賦的「人性」，不假後天作用的「良知良能」，這在實際上是根本無法證明其存在的。假如說有，那就不過是基於生理的本能的一些感覺與行動的能力而已。孟子解釋良知良能時說：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」而後人更甚至把「忠君愛國」也一概算在良

知良能之上，但這不過是統治者爲了維持他所支配的社會秩序，把他所要求的道德條例解釋做天賦的必須遵守的人道，來更加强其强制力量而已。但實際上，無論是愛親敬長，忠君愛國都不是先天的人性，而是後天的獲得物。

宋明理學家接受道家的影響把人性絕對抽象化了，也就只落得是「寂然不動，廣大淸明」，「虛靈不昧」這樣的不可名狀的境界。假如「誠」的意義就是回到這種境界，那也只是把人從客觀現實中拖回來，施以麻醉而已。

所以這種「誠」的神秘主義哲學，雖然看來完全是玄虛之談，然而仍是與一定的社會政治的實際意圖相聯系着的。所謂「天人合一」論的作用不外乎是消滅人民大衆的自覺，所謂「盡性致誠」論的作用也不外乎是消滅人民大衆的自覺的實踐。所以在長期的東方專制主義政治下，「誠」這一個概念，本是因企圖說明人的合理關係而產生，却在神秘的外衣下被抬上神聖的殿堂，使人頂禮膜拜，作爲欺騙與麻醉奴隸人民的思想工具，這是我們不能不加以揭穿的。

## 「誠」與實踐

由以上所說，可以看到，「誠」這個字的意思，並不是完全不値得表揚的。問題在於，我們不能把牠當做抽象的、絕對至上的教條，而要從現實的具體的生活實踐中來說明牠。從當前的反法西斯的民主鬥爭的實踐上說，誠的意義對於我們，就應該是：在反法西斯的民主陣容中，各個國家，各個力量之間都該以誠相見，以信互待，不能有任何言行不一，出爾反爾，彼欺我詐的現象；並且大家對於

這裏面的事業，必須以全心全力，出於至誠地去從事，不能有任何口是心非，心懷二意，消極苟且的現象。從這些意義上說，我們可以而且應該拿「誠」這標準來做我們的行爲準則。

因此，我們必須把從舊時代傳統所遺下來的對「誠」這概念所加上的道德意義——加以擴清。

在知識上把「誠」當做基本的出發點，是完全錯誤的。這樣做法就一下子召來了「誠則明」「致良知」「明明德」那一批亡魂。這批亡魂之反科學是異常顯著的。中山先生創知難行易說，其言有曰：「夫科學者，系統之學也，條理之學也。凡真知特識，必從科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。」——「心理建設」。正因爲中山先生堅決站在科學的立場上，也就不得不反對王陽明的知行合一論，因爲陽明的知行合一論是從「致良知」說發展出來的。陽明以爲一切知識不必外求，都在「我」的內心中存在着，這就是良知，而能致良知，就是行。但中山先生則以爲真正的知識只是科學的知識，此外都是虛僞的東西。所以倘企圖把中山先生的理論和孟子和王陽明的理論併合，正是要合併玄學與科學，結果就只是使中山先生的思想趨於墮落而已。

用中山先生對知識的看法來說明「誠」，那麼「誠」的意思正是指在科學研究中應有的一種態度。「誠」的態度對於科學研究自然是很重要的。在科學上是不能有一點虛僞在內的，非誠誠實實不可。你要否認水是氫二氧一組成的，你只好脫離科學；你要想把五十萬年前的「北京人」遺跡來證明中國民族歷史的悠久，你也只好離開科學。因爲事實上水只能由這樣的成分組成，事實上北京人不過是遠古人類的一種，無從斷定和現代中國民族有直接關係。科學上的誠的態度首先就是尊重客觀事實的態度。

但用王陽明的「致良知」之說來說明誠，那麼誠的意義就會一變而爲知識的本體。因爲既認爲一

切知識都在人的本心中，不必外求，只要反求己心，即可得萬事萬理，則「誠」就不是求知的態度，而成為知識的根源了。但我們試來實驗一下，不顧外物，但去探索自己的「良心上的知覺」，結果，不待說得，是什麼知識也得不到的。這樣做法，其實際的意義無非是企圖由主觀的願望來杜撰一切知識。就這意義說，則純粹之創造人種優劣論，不可謂不誠，然而那卻是非科學的。把誠的概念就這種意義來解釋，就必然會走到最惡劣的地步，為法西斯的偽造科學辯護了。

把知識論擴充到行為論上去，我們應該指出，行為的基礎是什麼？從根本上說，是「泰初有行」，從實踐中產生知識，也就是中山先生所說的「不知亦能行」。但在人類已經獲得相當多的知識後，則行為又必須以真實的知識為基礎。中山先生說：「倘能由科學之原則，以求得真知，而行之決無所難，此已十數回辯證明，無可懷疑矣。」（「心理建設」）就是說，行為要根據科學的知識而出發。既從科學上證明客觀的真理，我們就斷然地堅持真理，為着真理，這也正是「誠」的態度。對於真理越是堅持執着，越是用全心全力來為真理搏鬥，行為也越是有力。「誠」的態度對行為自然是十分重要的。但是，倘不把「誠」看做是行為的態度，而把牠看做是行為的原動力，以為我們的行為，不必對科學的知識有所依傍，只要從主觀的直覺出發，要怎樣幹就怎樣幹好了。於是「誠」就被當做只是「決心」的意思，而決心又只是主觀的意念的產物。這樣的行為論，其結果也只好與法西斯的「行動論」殊途同歸。

把宇宙社會一切都用「誠」當做基本概念來解釋，錯誤更是顯而易見的。用誠這空洞的概念來說明社會政治的原動力，其意義不過是抹煞廣大人民的實際生活要求的作用。用屬於人事範疇的概念來說明宇宙，其意義也不過是把物質世界化為有目的的精神，而完成其唯心論體系。這些，根據以上所

說是不必再來詳細論列的了。

近代法西斯主義在其哲學基礎上，有意識地加上神秘主義的色彩，那正是因爲只有在這樣的基礎上，才能反對科學，而從主觀願望上來改造科學；才能反對理性，剝脫人們用理性來考慮世界，特別行爲的能力，而發揚獸性的行爲。由此，在東方專制主義下的「誠」的神秘主義就和近代最反動倒退的、反對人民大衆的法西斯思想一脈相通，那正是我們更不能不加以揭穿的。嚴格否定這種專制主義的神秘主義的內容，在實踐的生活中發揚「誠信」與「眞誠」的精神，那才是我們對於民族的文化遺產所應有的態度。

一九四三年十一月

# 評馮友蘭著「新世訓」

馮友蘭先生在抗戰以來，有「貞元三書」之作，「新世訓」是其中的最後一本。本文就以這一本書做討論的對象。但是如馮先生在本書自序中所說「書雖三分，義實一貫」，在「新世訓」中所論的「生活方法」是在「新理學」中有其形上學的根據，又是和「新事論」中所論的「文化社會問題」有着密切聯繫的。所以單獨討論這一本也許是不妥當的。不過因爲它是直接接觸着在這樣一個大變動的時代中擺在每個中國人面前的嚴重而新鮮生動的問題：我們應該如何生活？因此我們就對這一本書特別感到興趣，而覺得有首先加以討論的必要。我們在討論中也就只能把範圍縮小一點，有些問題，本當聯帶談到，但因按照馮氏原著的體系，是屬於「新理學」「新事論」的範圍中，我們也留到日後另有機會時再提出。

「新世訓」的內容，除了緒論外，有十篇，其題目就是著者所提出的生活方法的十個項目，它們是：一、尊理性；二、行忠恕；三、爲無爲；四、道中庸；五、守冲謙；六、調情理；七、致中和；八、勵勤儉；九、存誠敬；十、應帝王。但我們以下並不打算按照原書的項目逐一討論下去，因爲枝枝節節的討論是不必要的，我們將提出原書中的幾個根本觀點來加以分析。

上文說，「新世訓」這本書是直接地講着在此時此地每個人應該如何生活的問題，這話也許不能算是恰當的。因為照本書著者自己的意思，本書並不是講在現在中國社會中的人的生活方法，而是講「人」的生活方法，這就是：在任何時代，任何社會中的共通的生活方法。所以馮先生說：

「我們……所說底生活方法是「生活」方法，凡生活底人都必須多少依照之，想求完全生活的人，都必須完全依照之，不管他是個老年人或少年人，中國人或外國人，古人或今人；猶之邏輯學上所講底思想方法，凡思想底人都必須多少依照之，想有正確底思想底人都必須完全依照之，不管他是個老年人或少年人，中國人或外國人，古人或今人。」（一——二）

對馮先生對於生活方法的這種基本了解，我們不免有些要問，這樣的生活方法是否可能的，是否可以指導現實的生活，實現「完全的生活」？

馮先生回答我們這種問說：『人的生活有其本然底規律，任何人都必多少依照它，方能夠生活。例如在人的生活的物質方面，無論古今中外，人都必須於相當時間內吃飯，相當時間內睡覺，在這一方面，有本然底規律，人都必多少依照這些規律。」（頁二）。但關於「這一方面」的人的生活有其本然的規律，那是誰也不會來打算否認的。在說到一方面的人的生活時，是把人當做「生理的人」，「自然的人」來看待的。而關於這一方面的生活方法也是屬於生理學，生物學所處理的範圍的。所以馮先生自己接着就說：「人的生活的這一方面，並不是我們討論所及。我們於此所謂生活或人的生活，是就人的生活的精神或社會的方面說。」（頁二）那麼這是很清楚的，馮先生所討論以及我們在這裏準備來討論的是當做「社會的人」來看待的人的生活，也就是人的生活的社會的方面。所謂人的生

活的精神的方面，在我們看來，是可以包括在「社會的人」的概念中的，因人的精神生活是在其社會生活中發展起來的。「人的生活的物質方面」生理的方面雖可有「本然的規律」，但我們不能據而推論到「人的生活的社會底方面」也同樣有着本然的規律。那也是非常顯明的。

第一，馮先生把「人的生活的物質方面」和「人的生活的社會底方面」對比着看，其實是不對的，因爲社會生活也是一種物質生活，不過所對付的不是自然的物質，而是社會的物質。但社會的環境和自然的環境不同，是經常在巨大的變動中的。馮先生以爲無論社會怎樣變動，總是一個社會，由此他所了解的社會是抽象的社會，而不是具體的社會，例如他以爲，道德是社會組織中必要的規律，但並不是某一種社會的組織規律，而是說，社會無論怎樣變化，都有共通的社會組織規律。把這種社會觀用在生活方法上來，實在是更離開常通的。因爲生活方法就是如何應付社會環境，如何應付社會中的一切人與事的關係的問題。假如把人所應付的對象看做抽象的社會，那麼這種生活方法怎樣幫助我們來應付現實的社會環境呢？馮先生在說明他所談的生活方法與宋明道學所談的之間的不同時，所說的一段話是很堪玩味的：

「……一種社會內底人的生活方法與別種社會內底人的，不盡相同。不過這些分別，前人沒有看出，所以他們所講的生活方法，有些是在某種社會內底人的生活方法，而不是人的生活方法，現在我們打算講人的生活方法，所以和他們所講，不盡相同。」（頁五）

假如馮先生所講與前人所講的不同正是如此，那麼馮先生能看出前人所講的生活方法中有些只是當時的人的生活方法，這確是一個比前人進步的地方（而直到今日許多復古論者連這點也死不承認）；但同時却也退了一步，就是假如前人——用馮先生自己的話說——除了「人的生活方法」以外，還談及了適應當時社會的特別的生活方法，而馮先生則只是講了抽象的生活方法，而沒有一個字講到

在現代中國社會內的人的生活方法。關於這一點在馮先生自己所用的文字上也表現出了矛盾。一面馮先生說：「生活今照着生活方法（這顯然是指「人的生活方法」──編）生活下去的人，即是聖人。」（頁八）這無異於說，只要按「人的生活方法」，而無須按照在現代中國社會內的人的生活方法，就能成爲現代中國社會內的聖人，但這怎麼講得通呢？而另一方面，馮先生又說：「在某種社會內盡某種底人倫即是聖人。」（頁二二）這句話豈不是對前一句話的否定？正因爲在「某種社會」內要盡「某種」人倫，那麼人在某種社會生活內也必須按照某種生活方法。抽象地講人倫，講人的生活方法，對於人的社會生活的實踐就只是一句空話，一個空洞的公式了。

第二，既然如上述，人在生活中還要發展其精神的生活，那麼人就是有意識的，自覺的生活，那就是決不能屬於無自覺的自然物。人的主觀與自覺的最高表現就是人對世界的看法，──也就是世界觀──而只就生活本身的範圍說，就是人生觀。一個人對世界保持某種看法，他就用某種方法來對待世界，他對人生保持某種的看法，他就用某種方法來對待人生。所以我們以爲，一般的方法論不能脫離世界觀，生活的方法論也不能脫離人生觀。不確定對人生採取什麼態度，也就不能確定生活的方法。但馮先生不承認這說法，他要我們注意生活方法與修養方法的不同：

「如把修養方法當成一種手段看，則在不同底人生觀中，人所要求得底目的不同，因此其修養方法自然亦異。……所謂修養方法，可隨人的人生觀而異。但我們於此所講底生活方法，則不隨人的人生觀而異。因爲我們所講的生活方法是「生活」方法，凡是生活底人都須用之。……」（頁一六）

把人生觀，修養方法與生活方法，這樣分割開來的說法其實是說不通的。馮先生的論證方法是人無論抱怎樣的人生觀，都同樣是生活者，既在生活着，就都同樣用「生活方法」。但這只是一種形式上的論證。其實，抱着不同的人生觀就不能不是在不同地生活着，用不同的態度和方法來對待一切人

與事，其生活方法也就是不同樣的。修養方法，在我們看來正是生活方法的具體表現。譬如馮先生說：「佛家以人生爲苦而欲解脫」，那麼「以人生爲苦」是佛家的人生觀，「欲解脫」就是他們的生活方法的基本內容，而「出家吃齋，打坐參禪等」就是他們的修養方法了。若承認生活方法和人生觀相連繫着，那就談不到「本然」的規律了，因爲所謂「本然」正表示不容主觀意識插足其間的意思。既說是討論人的生活的精神方面，而又否定了主觀意識在人生中的作用，將如何解釋呢？既然承認有各種不同的人生觀，而又認爲不同的人生觀不妨礙共同的生活方法——就是以爲，一個以人生爲苦而欲解脫的人會和一個以人生爲樂而執着於生活的人是用共同的生活方法的，那麼這種生活方法的內容，除了生理的自然的意義以外，還能有多少呢？

所以，很明白的，脫離了具體的社會實踐，脫離了基本的人生觀，而討論人的一般的生活方法，這就只能觸到在生活中的抽象的形式問題。在前面引過的馮先生的話中，他把「邏輯學所講的思想方法」來做他的生活方法的譬喻，可說是很恰當的，因爲這所謂邏輯正是指形式邏輯而言。形式邏輯所討論的本是思想所表現在語言上的形式的正確與否，而毫不牽涉到思想的內容的眞實與否。形式邏輯的思想方法正是脫離了思想的內容（思想所處理的客觀現實）而講思想的形式，是脫離了世界觀而講思想方法。形式邏輯的思想方法是非問題我們不在此地討論，我們不能承認思想的形式問題可以和思想的內容問題分別開來處理，也認爲生活的形式問題和生活的內容問題無論如何也分割不開來的。誰也不能說，我在生活中只要在形式上做到正確，在內容上如何則可以不問。但是馮先生在「新世訓」中所提出的生活方法，卻極有可能成爲生活的空洞形式。因爲構成生活的內容的就是具體的社會實踐和人生觀，而這些都被他從生活方法中抽象掉了。所以馮先生自己也說：「能應乎人的形式者，即是

聖人。」（頁二十二）

舊的道德規律之所以爲人不滿就因爲牠只是些空洞的形式。人們可以把好的內容裝進去，也可以把壞的內容裝進去。「莊子」的「盜跖篇」中就有個故事說：

「跖之徒問於跖曰：『盜亦有道乎？』跖曰：『何適而無道耶？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，未之有也。』」

而在「新世訓」中幾乎用同樣的口吻說：「所謂盜亦有道者，其『道』正是生活方法也。……一個綁票的土匪擄人勒贖，亦須「言而有信」。不然，以後即沒有人去贖票了。」（頁二十八）莊子「胠篋篇」的作者是因爲看到在抽象的道德教條下即使可以爲賢，但也可以縱惡，所謂「爲之仁義以矯之，則並與仁義而竊之」，所以主張「擯棄仁義」還於混混沌沌的生活，——什麼生活方法也不要。他的主張雖不對，但是「邏輯」上都還能講得通，但是「新世訓」的作者卻據此而以爲可以證明這些教條正是人在生活中「所都多少依照底」「本然的規律」，而依從這些規律，就可得到「完全底生活」，或者完全的「聖人」。——這是何等的奇怪的邏輯呢？

正因爲馮先生對於生活方法的基本看法是這樣的，所以雖然確定了他的生活方法論是討論社會生活，而且努力把「人的生活方法……與我們眼前所見的生活中底事聯接起來」（頁七）以之指導現在中國人的生活，但是在他的生活方法論中，我們卻常常遇到人的社會性與自然性的矛盾，糾結着成爲解不了的死結——而這些正是我們在認真研究馮先生的理論時所不能不指出來的。

在「新世訓」中所提出的生活方法的第一個項目就是「尊理性」。這的確是一個莊嚴的警號。在我們今日所處的時代中，正是理性和反理性鬥爭的時期。有人鼓動着反理性的熱情，來造成迷信式的信仰，有人誘發着獸性的物慾，來造成盲目的追隨。在這時候，我們更應該給與理性以高度的尊重。我們也以為，生活決不能受非理性主義的支配，在健全的生活中必須放逐非理性，反理性的成份。

但是什麼叫做理性呢？馮友蘭先生告訴我們說：

「所謂理性有二義：就其一義說，是理性底者是道德底；就其另一義說，是理性底者是理智底。……人之所以異於禽獸者，在其有道德的理性，有理智底理性。有道德的理性，所以他能有道德底活動，有理智的理性，所以他能有理智底活動及理智的活動。」（頁二十二——二十三）

假如理性的內容可以分成這兩部分，那麼比起舊理學家之只注重人的道德底理性來，「新理學」的作者之同時注重理智的理性，是一個進步。但是僅僅把道德與理智看做是理性中並存的二個不同部分，問題是沒有解決的。我們必須進一步問：理智與道德之間的關係是怎樣的呢？

我們並不是主張取消道德，並不以為在生活中不應該有任何道德觀念。但我們認為，任何道德律令都須經理智的審查，才能進入理性的境域。在經過這種審查之後，道德的理性自然同時就是理智的理性，於是理性內部才能構成完整的統一體，而與其敵人——反理性主義——壁壘森嚴地對立着。而假如不經過這種審查，事實上就會容忍僵死的道德律令混雜到理性的領域以內來，也就是容忍反理性的成份存在於理性之中，而不能不向反理性的敵人妥協。因此，「新世訓」作者自己也不能不覺得他所講的理性並不是一個完整的統一體，其中可能發生衝突。他向自己提出了這個問題，但其答案是難以令人滿意的：

「我們所講的生活方法注重人的道德的活動，亦注重其理智底活動。或可問：如此二者有衝突時，則將如

何解決？於此我們說，專就人的道德底活動及其理智底活動說，此二者有無衝突，雖是問題，但卻令其可有衝突，但在我們所講底生活方法中，則不會有問題。因爲我們所講底生活方法是不與道德的規律衝突底。」（頁二七）

由此可見，馮先生解決道德與理智之間的可能的衝突的方法其實就是：把道德規律看做是不變的定在物，而認爲「生活方法」——「必須是不違反道德規律的」，既然按照生活方法而生活就是理智的活動，於是理智的活動就決不致於違背道德規律。——在此，很明顯的，道德與理智不僅是平等對待的，而且道德高出於理智，對於理智有着約束的力量了。道德規律完全在理智的審查能力以外！所以我們可以看到在「新世訓」全書中，雖然開宗明義是「尊理性」，但在所有應該提到理性的地方，卻還是提到道德。

在這裏我們必須指出，問題的發生是由於我們和馮先生對於道德的看法不同。馮先生以爲，所謂生活方法不與道德規律衝突並不是後者約束前者的意思，而是天然的互相適合。因爲馮先生是把其實常常在社會組織中是強制力量並且隨着社會而不斷變更其形式與內容的道德，看做是社會組織中的本然的規律的。對於這種道德觀，我們想在將來討論「新事論」一時詳細討論。在馮先生的道德觀中也仍承認除了「因社會之有而有底道德」（就是不因社會變動而變動的永遠的道德）以外，還有「因某種社會之有而有底道德」，不過他似乎以爲某一種社會死亡而代以另一社會時，「因某一社會之有」而有的特殊的道德也就自然而然地死亡了，因此就不會發生什麼糾紛。其實文化的發展決不如此簡單，人類意識的產物之過渡決不會像生物界的新陳代謝那樣地自然。舊時代的道德縱然已不適合於新時代，的生活，但它在新時代中仍常保有一定的強制能力；在前一時代縱然它可以說是合於理性的，但在這

一時代却已因其不能適合於現實的社會生活，所以被認爲是非理性，甚至反理性的了。要根據現實的社會生活來判斷某種道德規律之是否合於理性，那就只能靠理智的審查。縱然某些舊道德規律，在新時代中，可以用新的內容來充實之，因而能符合於新的現實，仍可被認爲是理性的，但這也只有通過理智力量才能夠做到。所以倘若放棄了理智對於道德的審査力量，甚至使理智服從於道德規律，其結果，將只是以讓非理性的道德規律猖獗！

所以我們以爲，不但要「尊理性」，而且要尊理智。因爲理性的就是理智的。而這所謂尊理智又必然同時包含着——借用馮先生的話——「重客觀」（頁一一三）的意思，因爲社會環境經常會發生巨大的變動，所以理性的生活，就必須經常顧及週圍環境的變動。馮先生講「重客觀」，是用以說明「守冲謙」的道理，和我們這裏所講，微有不同。我們以爲，要「重客觀」就要尊理智，因爲只有理智才能揭露客觀現實的眞象，要尊理智也必須「重客觀」，因爲否則理智成爲懸空的東西，沒有準繩了。必須是重客觀而尊理智，然後我們才能眞正做到「尊理性」。因爲不僅道德須經過理智的審查，而且對於一切主觀的產物——感情、慾望，意志、信仰等都應該承認理智有加以審查的權力，因此，所謂理性，在我們看來，正確的解釋就是理智的綜合。只有這樣地了解理性，才能夠克服理性內部的道德與理智的二元論，或任何形態的二元論或多元論，以及由之而產生的理性和非理性的二元論。

雖然我們認爲馮先生的「尊理性」說有如上所述的缺點，但是在這裏我們也應該指出，正因爲馮先生的生活論是以尊理性爲前提的，而對於理性的內容，雖然把理智與道德作了不合理的顚倒，但在他的主觀的了解中，道德只是指社會生活中的一些「本然的規律」，所以馮先生在這裏所着重的仍舊是人的社會方面或社會的人，這是人文主義的觀點，而這正是馮先生的生活方法論中合理的片面。所

以他說：「『一個人若照着人之所以爲人，人之所以異於禽獸者，去做，即是「做人」』」。（頁十九）他也反對舊道學家的看法，以爲「聖賢」並不是「社會特別的一種人」（頁八）而只是最能「照着人之所以爲人」」「去做」的「人」。一切反理性主義者則必然都是反人文主義的，他們或者以僵死的道德規律（被看爲是超於社會上的先天律令）來統御人生，或者鼓動單純的感情與欲望來造成盲目的意志和信仰，而其爲壓制理性，壓制人性——作爲社會的人的人性，則是一樣的。所以他們是只承認一面有超於人上的聖賢，一面有下於人的奴隸，而人之所以爲人是被否定了的。把這被否定了的人再建起來正是馮先生的光輝企圖。

但是馮先生的尊理性論，既然因爲有着如上所述的缺點，而不免打開了向反理性主義妥協的後門，所以馮先生的人文主義也很難立得定腳跟。馮先生所謂「人之所以爲人」，所指的「人」是抽象的社會一般的人，而不是具體的某一社會中的某種人，這樣的「人」是無從令人索解的，而用這樣的抽象的「人性論」怎樣能戰敗反理性主義的人性論呢？於是馮先生就回過頭去向「天人合一論」找援兵了。

## 三　情與理

現在我們來研究「新世訓」中「調情理」的主張。

我們是主張在生活中重客觀而尊理智的。但是重客觀並不包含着絕滅主觀的意思，尊理性也不包含着以理智來取消感情、意志、信仰與道德觀念的意思。我們以爲，在健全而完善的生活中，人是以

重客觀爲前提，而在理智的光下使感情、意志、信仰、道德觀念這一切都互相和融而像春雨下的百草一樣一致地欣欣向榮。但是馮友蘭先生則一面，如我們所已看到的，在「尊理性」論中，以道德來從屬於理智之下，一面，如我們所將看到的，在「調情理」論中，又以理智來取消感情——這就是根據了道家學說而來的「以理化情」說。

道家之主張「無情」是可以理解的。道家主張人的生活應該回到天然狀態，因此主張一切人爲的東西都可不要，人與天可以合而爲一，他們所主張的生活方法正是出發於這種天人合一論，所以他們可以主張無情。他們描寫他們所理想的聖人——至人說：

「聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者天鬻也。天鬻也者，天食也，既受食於天，又惡用人？有人之形，無人之情。有人之形，故羣於人；無人之情，故是非不得於身。」（莊子：德充符）

由此可見，道家所主張的無情論是一定要和「無爲」「絕聖」「棄知」這些主張相聯繫着的。他們不僅因爲「多情爲累」而主張無情，亦且因爲「多知爲敗」而主張無知。所以按照古典的道家的說法，「以理化情」是應該解釋做讓人之情消泯於自然之理中，而並不是熟知自然之理以達到無情。因爲在人的生活完全化入於自然界中的時候，所謂知之有無，情之有無，都是不成問題的了。但倘若不主張絕滅一切人爲，而獨主張無情，則在理論上是講不通的，在實際上，更無從實行。馮友蘭先生固然並不主張絕滅一切人爲，但是他主張：

「對於宇宙及其間底事物，有完全了解者，則即可完全底無情」。（頁一二二）「對於理有了解者，則對於事不起情感。對於事不起情感，即不爲事所累」。（頁一二四）「不爲事所累者，並不是不作事，只是作事而不起情感。……道家的聖人，完全無情，所以無入而不自得」。（頁一二六）

實在是很可令人驚異的。而且馮先生對於「聖人」的解釋本來是說「如人照着人所應該底去作，即是人。人之至者是聖人」。（頁二十）這可說是人文主義的「聖人觀」，其實比道家所論合理得多。而道家所說的「聖人不死，大盜不止」正是指的這種「聖人」，但是馮先生爲什麼不能堅持人文主義的精神，一轉而對於道家所理想的聖人表示心嚮往之呢？人文主義的「聖人」和「天人合一論」的「聖人」是併不起家來的，難道還需要細論麼？

了解了事物的道理，就不會對事物有感情，這說法對於自然現象是用得通的，對於社會現象却是用不通的。社會現象因爲有自覺的人參加在其中，所以我們對於任何社會現象，都可以有是非的判斷。我們對於一個人的行爲，一次戰爭，一種社會制度，都可以判斷其是對的還是錯的，但是對於一朵花，一片雲，一次暴風雨，却不能判斷其是對的還是錯的。對於自然現象，我們運用我們的努力，目的只能是爲了充分了解其眞象，其來蹤去跡，而冷靜地去對付它，在這方面，以理化情是可行的，因爲對自然現象動感情是不必要的，是因不理解自然現象而發生的（詩的感情自然是另一件事）。但對於人事——社會現象，我們既然可以有是非的判斷，自然就會有愛憎的情感。對於社會現象，我們的理解越深，越是了解其眞象，其來蹤去跡之後，則我們是非觀念也越是分明，而愛憎也就越是深刻了。倘在這方面也主張以理化情，則不僅取消愛憎的感情，而且取消了是非的判斷，是把社會現象和自然現象等量齊觀了。

人們對於眞理本不僅是在理智上相信，而且因爲有堅信，所以就愛眞理；對於眞理的敵人也不僅是在理智上反對，而且因爲反對，所以就憎恨敵人。孔子說：「吾未見好德如好色者也」；又說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」。這正是說人們對於德應有熱愛，光是「知之」是不夠的，

還要用「好之」「樂之」的感情來加以充實。所以「以理化情」縱然做到，也不是值得稱贊的。我們只是要在理智統率下去除瑣碎，狹小，無意義和虛偽的感情，而發展博大深厚真實的感情。這種感情不但不會妨害理智，而且使理智格外充實；不但不會妨礙做事，而且使做事格外有力；不但不是人生的累，而且使人生的內容豐富而光輝。

馮先生又以爲可以用唯物史觀來做以理化情說的根據。他認爲，照「真正了解物質史觀或經濟史觀的人」的看法，「人的行爲是爲他的經濟的環境所決定的」（頁一二九），所以我們對於任何人的行爲好壞不必有愛憎的感情，因爲任何人都不必爲自己的行爲負責，甚至對於敵人應該「雖抵抗之而不恨之」，「如修路工人的對付大石，雖必打碎之，但不必恨之」。（頁一三〇）——但這只是從機械的經濟決定論中可能推得的結論，而不是歷史的唯物論所可負責的。因爲經濟環境的影響表現到人的行爲上，其間仍是通過了人的主觀意識的。我們深刻地理解了日本帝國主義爲什麼侵略中國，那正幫助了我們判斷這種侵略行爲是錯誤的，是非正義的，於是我們就更憎惡他。我們固然不恨攔路的大石——因爲那是自然的物質——但不能不恨要加以抵抗的敵人。馮先生引用莊子的「雖有忮心不怨飄瓦」的說法，以爲可以把人的行爲看成瓦的偶然飄落一樣：——人打破了我的頭，我不必怨人；我打破了人的頭，人也不該怨我。——但這種自然主義的看法和把人的生活從社會的精神的方面來看的基本觀點是相衝突的。所以以理化情說表面上看來似乎是尊重理智，但實際上並不會重理智，而是在自然主義的精神下消滅感情，也消滅理智。既然人生完全受自然法則所決定，則用理智來指導行爲也是無意義的了。

但馮先生究竟不是在根本上站在自然主義的觀點上，所以他在主張完全無情時已不能不露出許多

破綻。他說：「一個人若沒有無益的感情，可少受許多累，多作許多事，」（頁一二六）又以謝安爲例稱讚他說：「謝安處理大事，沒有無益底喜懼。」（頁一二七）所謂「無益的感情」，其所舉生活中的實例也只是提到對警報的懼怕。這只是一種最瑣碎，無意義的感情罷了。——懼怕本來就是低級的自然性的感情。但是爲什麼不能學像「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」「孤臣危涕，孽子墜心」一般的博大深厚的感情呢？有着這種感情的人，固然也可說是背負着重累，但歷史上許多偉大的人物所以是偉大的，豈不就是因爲他們有着負起這種重累的勇氣的原故麼？並且縱然不是這樣深廣的感情，也並不一定就可因其爲無益而加以輕視。論語上說：「顏淵死，子哭之慟。從者曰：子慟矣。曰：有慟乎？非夫人之爲慟而誰爲！」這種感情的眞實表現其實是比之莊子「鼓盆而歌」更爲人性的，也更是合理的。在這點上也正表現了孔子的人文主義與莊子的自然主義的對立。

並且，倘使是「無益的感情」，要加以去除，僅以「以理化情」的辦法也還是不夠的。我們還須注意到把低級的感情提升到更高的感情的可能與必要。因爲感情愈益提升就能夠和理智的內容愈益接近，這樣才能眞正解決理智與感情間的矛盾，而使人生成爲眞正的完全的人生。歷史上的殉道者之所以能視死如歸，不爲一般人的貪生怕死的感情所牽累，難道僅因爲他們「看破」了生死的道理，而無所用情的原故麼？他們固然沒有了貪生怕死的感情，但卻代替之以一段人間最深厚博大的感情，而這種感情才使他們能夠無留戀地爲眞理而死。但假如是用自然主義的觀點來化除一切人間的感情，他們又怎樣能爲人類而死，爲眞理而死呢？——從道家的學說中是產生不出殉道者的！因爲照道家的全身保性論的看法，爲愛眞理而殉道，正是受了感情的累。但對這樣的看法不僅我們不能同意，恐怕馮友蘭先生也不會同意的吧？

所以馮先生也不能不覺得完全採取道家的「以理化情」說是不可能的，於是便進一步採取了宋明道學家之「有情而不爲情所累」說（見頁一三六以下）。但一切問題仍然沒有解決。因爲，如前所說，卽使情對於生活是一種累，但也不一定是無益的累。假如感情是「累」，知識又何嘗不是「累」？那麼我們也同樣可以說，「有知而不爲知所累」。這樣，我們就可以主張，對外物縱可有知，但不必對於任何外物有所堅持，對事情縱可有情，但不必對於任何事情有所執着。而事實上馮先生正是這樣主張的，他說，感情縱然可有，也只應該片刻存在，既過之後，便當「冰消霧釋」，而主張對於一切事情抱着「事不干己」的態度，以達到「有情而無我」的境地。——從這裏發展出來的生活是怎樣一種超凡脫俗的生活啊！在下一節裏我們將繼續討論下去。

但到這裏，馮先生的人文主義的立腳點總已開始「冰消霧釋」了。固然這種「以理化情」說對於盲目的意志與信仰的鼓吹似乎是一服清涼劑，爲了避免以先天的道德律令來束縛人的一切行爲，這也似乎可以是一個安全的逋逃藪，但因爲他其實卻是走入了非人文主義的另一極端。己身不正，怎樣能正人？馮先生既以道德歸併理智，使理智不能指導人生而在那一端開了走向反理性主義的後門，又因主張以理化情而使人生還之於自然，使理智無從指導人生，而在這一端開了走向反理性主義的另一個後門，這正是因爲不能在重客觀重理智的原則下確立徹頭徹尾的理性主義與人文主義而在生活方法論上所必然陷入的矛盾。

## 四 「無爲」與「無我」

道家既然主張無知，無情，以爲是非是沒有標準的，愛惜只是斷喪性命的「累」，所以他們當然認爲在生活中，是沒有什麼値得爭取與追求的。他們所主張的生活方法就是盡可能使自己不去干涉外界的事物，同時也使外界的事物不來干涉自己的生活，所謂「聖人處物不傷物，不傷物者，物亦不能傷也」。（莊子「知北游」篇）那麼這正是對一切事物採取旁觀者的態度，正如熱鬧的大街上的閒人，對於週圍的一切是無所用心的一樣。這就是所謂「虛己以游世」。道家以爲「人能虛己以游世，其孰能害之？」（莊子，「山木篇」）此之謂「逍遙游」。

「新世訓」中的生活方法雖然並不和道家主張完全一致，但上述的道家的生活方法論中的基本精神在「新世訓」中是可以找到的，所以在「新世訓」中也列着「爲無爲」一項作爲生活方法中的一個重要項目。所謂「無爲」，照馮先生解釋，就是「無所爲」的意思。實際上道家也並不主張絕對無爲，其所謂「無爲」也正意味着「無所爲」。但何以「無所爲」可以叫做「無爲」呢？馮先生所給的解釋還不充分。我們以爲把「無所爲」叫做「無爲」是可以的，因爲「無所爲」就是「無目的」的意思，而人的行爲和自然界的運動之間的差別就在於後者是本然的運動，是非目的性的，前者則因爲人是有主觀意識的緣故，是有目的性的。倘在人的行爲中取消了目的性，則和自然界的運動沒有什麼不同。所以「無所爲」就可以說是「無爲」。但是在人的生活中，除了極度的白癡以外，只有嬰兒時期是近乎自然的，所以道家和馮先生對嬰兒生活都表示羨慕，馮先生說：「小孩子的游戲最有無所爲而爲的精神，…他作某種事，皆是順其自然，沒有矯揉造作」，所以他作某種事，是無所爲而爲，亦即是無爲。」（頁一三）這正是說，小孩子在游戲時是最無目的性。但成人，既已成爲社會的和自覺的人，怎麼能回到這種天然的生活呢？而且縱然這是可能的，難道這種生活就是好的生活麼？

馮先生根據道家「率性而爲」之說主張人隨着他的興趣所在而作事，就是「爲無爲」，「無所爲而爲」。

> 「才是天才底，所以亦可謂之爲性。人之興趣之所在即其才之所在，亦即普通所謂性之所近。人隨着他的興趣去作，即是發展其才，亦即是道家所謂率性而行。若一個人對於某方面底事，本不感覺興趣，或不甚感覺興趣，但因別的原因，而偏要作此方面底事，此即不是率性而行，是矯揉造作。」（頁六九）

在此，馮先生把一切方面的「才」，都歸於天授，而這卻是並無充分根據的假定。這假定在馮先生這裏是必要的。因爲道家的主張「爲無爲」，完全不計及「爲」的結果如何，而馮先生則還不能完全脫開人文主義，因而要計及從「爲」中所達到的成就。所以他不能不假定天授的才，而認爲有了某方面的才，則作某方面的事，就自然而然的會達到一定的成就；反之，假如沒有某方面的才，則雖在某方面努力工作，也達不到任何成就，——這樣，他的興趣本位的爲無爲論才說得通。但才由天賦的假定既然是未必站得住，馮先生的全部理論也就極難站穩。並且縱然這假定可以成立，馮先生也沒有敢斷言每一個人都一定有某一方面的先天的才，假如有人在任何方面都沒有「才」（或所有的只是像喫酒那樣的無意義的才），那麼依照馮先生的主張，這些人做任何事都不免於「矯揉做作」，就不配做任何事，或只能做一些社會所強迫他的義務工作了。馮先生曾說，社會中「有些事顯然不容易使人感覺興趣底，如在礦井里作工等。」（頁六五）那麼這類工作倒正好讓這些什麼「才」也沒有的人作，——世間當然沒有天生「在礦井里作工」的才的人。社會的分工雖因此可以確定，但是馮先生的「率性而爲說」，只能專爲「得天獨厚」的人而準備，不是任何人都能依照着做的了。既然不是任何人都能依照着做的，這就和馮先生對生活方法的基本觀念相違背了。這樣看來，所謂「爲無爲」，就馮先生的理論體系本身說，也就是站不住的，不能算是一種「生活方法」。

更進一步看，馮先生雖不認爲，行爲之有否成就是無關重要的事，但他以爲人們在行爲中預先對於其所將達到的成就及其效果有所存心是不必要的，而且是對行爲的進行有害的。——從這裏產生一種絕對的反功利主義。原著以作詩爲例：有詩才的人之作詩只是「他的詩才的自然之發展」，即是「無所爲而爲」，而沒有詩才的人「因羨慕詩人之可得名譽或富貴而作詩，所以他作詩是有爲而爲，他作詩是矯揉造作，所以他作詩是有爲。」（頁七〇）但是爲名譽或富貴而作詩，這只是目的不正當，不能據以認爲目的在行爲中是不必要的。我們也反對個人的功利主義，但是人旣是社會的人，則可以而且我們以爲應該是一個社會的功利主義者。也以作詩來爲例，我們以爲縱然這人是「天生」的詩人，因「性之所近」而作詩，但他作詩仍可以是因某種社會的目的而作詩，這種目的之存在不會妨礙他的詩才，而且或者正因執着於這種目的，他的詩是更有價值的。我們可以用馮先生之寫他的「貞元三書」來做例子，我們當然可以承認馮先生在寫這些書的方面是有「天才」的，但他也說：「我國家民族高建震古鑠今之大業，譬之築室，此三書者，或能爲其壁間之一磚一石歟？」（本書「自序」）——這正表明了他寫在這些書時是有目的的，是有所爲的。這目的的存在沒有損害馮先生的工作，反而因爲這種目的，我們對他的工作更多一分敬重。假如他寫這些書只是「無所爲而爲」，我們也不會尊重他們而來仔細地討論了。這種在生活活動中社會的目的之存在正因爲人是社會的動物的緣故。道家只從自然意義來看人生，而自然的運動是無目的的，所以人生活動當然被認爲是不應有目的的了。我們旣然要從社會方面來看人生，我們當然主張在生活中貫徹着社會的目的。所以從現實的觀點來看，爲無爲論也是站不住的，不能算是合理的生活方法。

馮先生自己也覺得道家在這方面的說法不能完全行得通，於是他又用儒家的「就道德方面說」的

「無所爲而爲」來補充前說。這就是說，人們在生活中還有一部分事情是在道德上應該做的，做其所應該做的事，也不必計較功利。這所謂應該做的事，照馮先生的意思，似乎可以分做兩部分：一部分就是「顯然不容易使人感覺興趣底，如在礦井裏作工等」，（頁六五）另一部分是「正其誼不謀其利，明其道不計其功」所指那一類事。（頁七五）對於後一部分的事，「不計功利」誠然是可說的，但也是說不計較此事對個人的利害，並非不計較此事對社會的利害；只是說不計較其事在自己手裏的成敗，並非不計較其事在社會的範圍內的成敗。所以就這一部分的事情說，「爲無爲」是說不通的，因爲這並不是「無所爲而爲」。就前一部分的事情說，那就連「不計功利」也說不通了。難道馮先生以爲在礦井裏作工，只要每分鐘緊張地用力作工，不必顧到工作的效果麼？而且也不應該計較工作時間是否損害自己的健康，工資是否能使自己一家人吃飽這一類個人的利害問題麼？

最後，我們還應該指出：縱然我們能實行了馮先生的湊合道家思想與儒家思想而成的「爲無爲」的生活方法，結果還是如馮先生所說的：「一個人一生中所作的事大概可以分爲兩部分。一部分是他所願意作者，一部分是他所應該作者。合乎他的興趣者，是他所願意作者；由於他的義務者，是他所應該作者」。「願意作」與「應該作」，「興趣」與「義務」的矛盾並未因「爲無爲」而解決。這種矛盾就是道德和情感間的矛盾。既然馮先生未能解決情感與理智的關係問題，並且又把道德看做超越理智的，則道德和情感在生活中就不免發生強烈衝突。宋明多數理學家對這種衝突是主張以「應該」的標準壓倒「願意」的標準，道家的主張則相反。馮先生在這裏是偏向道家路線的，他之承認在生活中的「應該作者」這一部分似乎不過是爲了遷就現實社會的不得已辦法。所以他說：「在道家所說底理想生活中，一個人只作他所感覺有興趣底事，在道家所說底理想底社會裏，所有的人都只作他所感

覺有興趣底事，如果這種生活，這種社會事實上可以得到，這誠然是最理想底」。（頁七二）現實上的矛盾就從「理想」中得到了解決！

於是馮先生的生活方法，在這裏也就成爲教人怎樣從生活中超脫出來的方法，怎樣從此岸渡到彼岸去的方法，怎樣從社會超越到自然界去的方法。在「守冲謙」篇中，馮先生說：

「宇宙是無窮，把自己的眼界推到與宇宙同大，亦是一種『游心於無窮』。在這樣大底眼界中，無論怎樣大底事業學問都成爲渺小無足道底東西了。這些渺小無足道底東西，自然不足介於胸中」。（頁一一八）

若說，人的眼界應該放寬以袪除自驕自滿的心理，這是我們所同意的，但人的眼界無論怎樣放寬，也仍只能用「人間世」的眼睛看人事。馮先生所說的這種守冲謙的修養方法的最高點其實已經不是「生活」的方法，而是超越生活的方法，乃至是取消生活的方法了。再和前面已討論過的「完全無情」與「有情而不爲情所累」的主張聯繫起來看，我們就更可以明白按照馮先生的生活方法，我們所得到的方法不是別的，正是道家的「逍遙游」。

前一節我們只論到「無情說」在馮先生的理論上的矛盾和在事實上的不可能，現在我們可以再進一步看。馮先生的無情有二方面意義：第一是「對事物有了解底人，應付事物，可以自己無情」；第二是「一個人若能循理而動，則別人對之，亦可無情。」（頁一三一）這就是說，人與人之間，不必有什麼感情，不必有任何愛憎，對於人事，也不必有什麼感情，不必有什麼喜怒。完全無情的狀態，謂之「恬愉」。其解釋是：「聖人無情，其心中如無波浪底水。莊子說：『聖人心如止水』，正是說此狀態，此狀態是靜底，可以說是恬。此狀態使人有一種靜底樂。此靜底樂即所謂愉。」（頁一三四）你若不能理解這種恬愉的樂，那麼可以從嬰兒生活中得到實例，「當小孩子時候的游戲，——馮先

生觀，——是人的生活中底最快樂底一部分。」（頁六四）這所謂快樂就是指恬愉之樂。其實用小孩子爲例尙不妥當，因爲十歲上下的小孩子已經對人對事有愛憎喜怒了，古典的道家是用嬰兒來例解的。老子說：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」你從吃奶的孩子身上，或睡或醒之時，的確似乎可以發見一種靜底樂。但是人的生活進入了嬰兒狀態，那是一種什麼生活呢？

眞正的現實生活是應該愛人，憎人，也讓人愛，讓人憎的。子貢問孔子說：「鄉人皆好之，何如？」孔子說：「未可也」。「鄉人皆惡之，何如？」「未可也，不如鄉人之善者好之，其不善者惡之」。（論語：子路篇）愛某一些人也爲這一些人所愛，憎某一些人，也爲這一些人所憎，這才是眞實的也是眞快樂的生活。

生怕有情卽爲情所累，因而縱不能絕對無情，也努力要做到「有情而不爲情所累」這種主張實在是害怕現實生活之累，害怕因對人對事有一定的態度，卽有所堅持與執着，害怕旁人對自己有一定的態度，卽可能發生衝突。所以馮先生認爲要做到有情而無累，就必須「有情而無『我』」，亦可說是，雖有情而情非『我』有」。（頁一三六）而這樣的情就能在心中片刻消釋，「如太空中雖一時有浮雲，但浮雲一過，太空仍是空空洞洞底。」（頁一三七）一個人倘能在生活中都取消了「我」的自覺成分，就自然對一切事情無所執着，也就自然能從生活的此岸跳躍到彼岸去了。所謂「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己，忘己之人，是之謂人於天」。（莊子：天地篇）就是這樣的境界。

但是這跳躍畢竟只能是心理上的。因爲實際的生活總是在現實的此岸。這個矛盾是無論道家，無論以儒家來修正道家的馮先生所解決不了的。實際上生活在此岸，却在心理上跳躍到彼岸，對生活採取觀照態度，實際上是社會的人，却想用自然的眼睛來看人世，對一切人事採取不關心的態度，實際

上是自覺的人，却以無我的態度來應付人事，在一切行爲中採取「無所爲而爲」的態度。這難道就是馮先生向生活在這一個激烈的大時代的中國人所指示的生活方法麼？難道在這時代中我們爲了得到合理的生活，首先就應該學會對於環繞着我們的一切事變，儘量地採取不關心的態度麼？

## 五　理想與現實

我們已經知道，馮先生在論「爲無爲」時，曾經把「理想的生活」和「理想的社會」聯帶着談，那就是說：只有在道家的理想社會中，才能完全實現道家的理想生活。這是不錯的。道家對社會的理想對不對，那是另一問題，我們現在無須來討論人類所可能建立的完善社會到底是怎樣的。但是我們也承認：只有在理想的完善社會中，人才能過一種理想的完善生活。那麼也就很明白，假如想把只有在理想的完善社會中才可能的理想的完善生活，實施於並非理想完善的社會中，那就不能不處處遇到障礙。或說，在並非理想完善的社會中，人縱不能完全實現理想的完善生活，但也可以採取用以達到理想的完善生活的那種生活方法，來使自己的生活漸漸進於理想的完善，並使社會漸漸進於理想的完善。假如把馮友蘭先生的許多主張都從這樣的意義上來解釋，我們不能不表示更多一點敬意。但我們也仍不能不指出在理想的完善社會中的生活方法實行於並非理想完善的社會中，不僅是不可能的，而且也不能發生改善不完善的社會的作用。事實上爲了把不完善的社會改進到完善的社會，那就不能不需要另一套生活的方法，依據這種生活方法的生活比起在理想的完善社會中的生活來，也許只能說是較不完善的，但却不能不說是在不完善的社會中的最完善的生活，——這是現實的完善生活。人到底

不可能按照理想的完善生活的方法，而只能按照現實的完善生活的方法來生活；只有在理想的完善社會已經變成了現實的社會時，理想的完善生活的方法也才能變成現實的生活方法。

譬如說，我們也可以相信，在遙遠的將來的人類社會中，可能是所有的人都根據自己的興趣而作事，許多在現在社會中被認爲無興趣的事——如在礦洞裏工作——也因科學技術和社會組織的改進之故而成爲是有興趣的。所有的人都可以完全不必爲自己的個人利害打算，因爲社會組織能使人人滿足，而且甚至可以不必太計較社會的功利，因爲社會組織的完善已能使一切人的工作都共趨於一定的社會目的。那麼，馮先生的「爲無爲」的生活的理想只有那種社會裏才能成爲生活的現實。由此可見，馮先生的「爲無爲」的生活方法從理想的意義上看，縱然是值得尊敬的，但從現實的意義上看，卻仍無異於叫人的生活脫離現實，逃避現實，而這種生活方法之並不能幫助非理想的社會進入理想的社會是更不待說了。

馮先生所主張的「行忠恕」的生活方法也可以這樣來看。照馮先生的解釋，「己之所欲，亦施於人，是忠。己所不欲，勿施於人，是恕。」（頁三五）假如在一個社會中，所有的人都能以這種方法待人，這社會的確是一個好的社會。但這樣的好社會在現在還是理想而不是現實。

馮先生自己指出說行忠恕之道的一種困難說：「或可說：講忠恕之道者，都以爲人的欲惡是相同底。如人的欲惡是不相同底，則此人之所欲或爲別人之所惡。如此人推其所欲，施於別人，則別人適得其惡，豈不大糟？」（頁四六）是的，這是一個困難。馮先生自己對這困難的解釋卻不能令人滿意。他說：「凡關於人底學問，都是以人的大致相同爲出發點。生理學及醫學以爲人的生理是大致相同底。心理學以爲人的心理是大致相同底。若在這些方面，每人各絕不相同，則即不能有生理學，醫

學及心理學。」（頁四六）但是生理學，醫學及心理學都是把人當做一個自然的動物來處理的，而關於生活方法的學問却不能不把人當做一個社會的動物來處理。前者與後者，不屬於同一類的學問，不能相提並論。假以「口之於味，有同嗜也；目之於色，有同美也」，來證明人在社會的行動中欲惡也是相同的，那就是「不知類」。人在生理的行動中的欲惡即使也有相互差異，却如馮先生所說的是「大同小異」，好比人人都好吃美味是「大同」，有人好吃魚，有人好吃熊掌是「小異」。但是在社會的行動中的欲惡，以全社會的範圍來說，現在都還不僅沒有「大同」，而且有大異。

正因現實的社會還不是在大同世界中，所以在人與人之間還有着許多不理想的關係。有侵略者，也有被侵略者；有高高在上的統治者，也有哀哀無告的小民；有重利盤剝的高利貸者，也有還不了債的窮人……以忠恕之道勸告侵略者，統治者，高利貸者縱出發於善良的心地，但其奈於事實無補何？而且壞人未嘗不可以在某些行爲上利用馮先生的「忠恕之道」。人們可以說：我自己喜歡人逢迎，所以我也逢迎人；我自己喜歡金錢，所以我也用金錢收買人……而假如向被壓迫被欺凌的人講忠恕之道，難道是教他們用忠恕之道對付敵人麼？馮先生曾說，在某種社會中要盡某種人倫，所謂人倫本來只指父子兄弟朋友這一類的，但是「四海之內，皆兄弟也」畢竟還只是個理想。在這個戰鬥的時代中，不能不公開承認敵人也是「人倫」中的一種，而且是重要的一種，因爲生活在現代社會中，人是不能不除了學會怎樣對待朋友外，更要學會怎樣對待敵人的方法。馮先生解釋忠恕之道說：「一個人於待朋友的時候，對於每一事他只須想，他所希望於朋友者是若何，則當下即可得一行爲標準。」（頁四一）這正是說明忠恕之道是只能實行於朋友之間的。而很顯然的，在敵對的關係中，我們却絕不可能從我所希望於敵人者是若何得到對待敵人的行爲標準。我們是希望敵人投降，而我們自己絕不

這堅持立場，我們是要一面消滅敵人，一面要保存和發展自己。這正是在現實社會中所必要的非忠恕之道。或說，對待敵人也仍是可以實行忠恕之道的。眞理與正義倘若其實是在敵人方面，我們就願意放棄自己立場，投降敵人；眞理與正義是在我們方面，我們也就可以要求敵人放棄立場，投降我們。這樣說，固然可以講得通。但是在這裏決定行爲標準的，顯然並不是忠恕之道，而是眞理與正義了。於是馮先生所說，「忠恕之道的好處，卽行忠恕之道者，其行爲的標準，卽在一個自己的心中，不必外求。」（頁四〇）「己之所欲，亦施於人；己所不欲，勿施於人。此欲或不欲，正是一般人日常所有底欲或不欲」（頁四二）就說不通，而馮先生所主張的作爲生活方法的忠恕之道也就行不通。

人與人之間除了相親的關係外，還有對敵的關係。有對敵關係，不能不有鬥爭。不過馮先生以爲「提倡人與人鬥爭者是講不通的」，「可以提倡者，只能是團體與團體間底鬥爭，不能是一團體內底人與人鬥爭」。（頁一〇四）但是旣承認有團體與團體間底鬥爭，也就不能不承認這團體內的人與另一團體裏的人之間的鬥爭。對漢奸的鬥爭固可以說是愛國者的團體與漢奸的團體間的鬥爭，但，譬如說在上海那樣的地方，過去幾年內就直接地露骨表現着愛國者與漢奸之間的人的鬥爭。在現實的社會中，團體與團體間的鬥爭，眞理與僞理間的鬥爭，正義與非正義的鬥爭，理性與反理性的鬥爭都不能不具體表現爲人與人間的鬥爭，這是人在現實社會的生活中所迴避不了的。

在社會中還有反理性，有非正義，有僞理，這自然表示這社會還未至理想的完善。在人的社會生活中還不得不包含着鬥爭，還不得不一面以忠恕之道對待朋友，一面以堅決的鬥爭對付敵人，這種生活還也不能說是理想的完善。但假如理想的生活是沒有在人與人之間的鬥爭的，那麼爲了得到這種理想的生活和作爲這種理想的生活之根據的理想的社會，人們却不能不採取鬥爭的手段，這正像人們有

時不得不用戰爭的手段來達到世界和平的目的一樣。在表面上看去似乎是自相矛盾，然而卻是現實的、合理的。

理想與現實的矛盾是存在在現實社會中，人們就不能不用這種表面上看去是矛盾的方法來處理生活。這種矛盾的方法的基本出發點就是：一面承認現實，一面追求理想。承認現實就是要使生活適應於現實，追求理想就是使生活向理想推進。但是這又並不是說，把生活劃分為二部分，一部分是承認現實，一部分是追求理想（馮先生的劃分「應該做」與「願意做」就是這樣的），而是說：這二者是同一生活中的兩方面，在每一生活行動中，同時是承認現實，同時是追求理想。

我們可以看到這樣的兩種人。一種是所謂空想家的，他們只知道追求理想，從來不打算承認現實。但因為他們抹煞現實而追求理想，卻無能力認真改革現狀，在實踐上就只得向現實投降。另一種人是只肯承認現實而不敢追求理想，因為他們無理想，所以他們把現實中的一切既成要素都看做是不可觸犯的理想，那就更是直接為現狀保鑣了。道家思想屬於前一類型，儒家思想屬於後一類型。儒家思想建立了為身分等級制辯護的道德規律與理論，所以二千年來成為封建社會的保護神，那是不待細說的，像「新世訓」中從「大學」上來說明忠恕之道的「所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上」等語正是封建等級制的合理化的說明。至於道家思想，雖然像是極高超的理想主義，但是向其反對方向的移行也是非常明白的。因為道家生活方法的出發點是「絕聖棄知」「反璞歸真」，所以主張要「毋以人滅天」，要「率性而為」，所以要「從水之道不為私」，「以鳥養養鳥」。但是生活到底不是專對「水」「鳥」這種自然物，還要對付人。理論上是人與天合一，實際上還要過「人間世」的生活，也就不得不討論如何應付人間世的問題。而根據其一貫的邏輯，就自然只能主張：「形莫若就，

心莫若和。……彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒，彼且爲町畦，亦與之爲無町畦；彼且爲無崖，亦與之爲無崖。達之人於無疵。」（莊子：人間世篇）這就是說，在外形上一切隨和旁人，旁人怎樣，你就怎樣應付他，但求無過，使人無疵可尋。縱然還有「心莫若和」的保留，但是在事實上已和從俗附世的人並無不同，是向醜惡的現實投降，並且加以支持了，是一種最可卑的市儈主義了。

這就是儒道可以攜手的原因。在千餘年來的封建社會的地主統治者，是常常在實際生活裏面把儒道二者兼收並蓄的。我們現在在馮友蘭先生的書中看到儒家思想與道家思想的合作，也不算新奇的事。從儒家借來了其道德觀念，從道家借來了其對生活的自然主義的看法或理想，拼在一起，雖然加上了新的意義，對二者的本質是改變不了多少的。而若以爲從這裏面可以產生現代中國人的理性的生活方法亦何異於緣木求魚呢？

我們要承認現實，但並不是承認現實就是不變的眞理，而是在承認現實中追求理想，也就是深入到現實中，改革現實，而達到理想。我們要追求理想，但並不是把理想來當做渡過苦難的現實生活時用以自慰的蜜糖，也不是要一步跨過現實去捉捕不可觸的青鳥。我們要認眞地，切切實實地生活在現實中間，承認現實中的苦難和從現實達到理想的艱苦的距離，因此就要一面忍受這一切苦難，一面用合於現實的武器來擊退這一切苦難。只有採取這樣的態度才眞能解決現實與理想的矛盾，也才能夠建立可能的合理的生活方法，——這種生活方法是可能的，因爲牠是不脫離現實的社會的，這種生活方法是合理的，因爲牠是從現實向理想前進的鬥爭武器。假如「彼岸」確是好的理想，那麼我們也只有以「此岸」的物質條件做基礎來製造舟楫，才渡過去，才能眞正達到彼岸；倘若只是在心理上跳躍到了彼岸，而對此岸採取旁觀態度，結果不過是讓我們的現實生活永遠留在此岸，而永遠保留着現實與

理想之間的距離和矛盾。

一九四三、七、二十五寫完

# 評馮友蘭著「新事論」

「新事論」是馮友蘭先生的「貞元三書」的第二本。在「新世訓」序言中說，「新事論」是討論文化社會問題的。在本書序言中說，本書是討論當前實際問題的。的確，我們只要把本書目錄一看，就可知道所涉及的問題實在很多，是把當前許多文化社會問題都放到著者的哲學家的眼睛前面了。生產建設問題，中西文化的關係與區別問題，家庭問題，婦女問題，教育問題，革命問題，以至抗戰建國問題，都曾在本書中討論到。而在序言中又有一句畫龍點睛說道：「為說明此書宗旨，故又名曰中國到自由之路」。接着還有幾句也不是空話：「二十七年為北京大學成立四十年，同學諸子謀出刊物以為紀念，本書所論清末民初時代之思想，多與北大有關係者。謹以此為北大壽」。在本書中著者不僅提出了自己的「新」的見解，而且批評清末民初的思想，特別對於與北大有直接關係的五四時代的思想做了一個新的估價。——這些就是「新事論」的內容的要點。

對於這書所論的一切，我們認為，有些地方我們很願表示同感，但也有些是我們所不能不提出異議的。但無論對於我們所同感或異議者，此地都只能提出基本的幾點來說一下。

## 基本的觀點

在本書第一篇「別其殊」中著者提出了一個根本觀點，那就是要從文化的類型的觀點來看西洋文化和中國文化。他以爲，無論中國文化還是西洋文化，都是五光十色的全牛，只有從「類型的觀點」來看，才能辨明其中那些是主要的性質，那些是偶然的性質，於是才不會籠統地把西洋東西搬運回來，也不會含糊地把中國舊東西保存下來。他以爲，對於西洋文化的那一類中所包含的諸種性質，「其主要底是我們所必取者，其偶然底是我們所不必取者」；而對於中國文化的那一類中所包含的諸種性質，「其主要底是我們所當去者，其偶然底是我們所當存者，至少是所不必去者」。（頁一六）。

把這樣的觀點正確地發展下去，無疑的，是比復古論，本位文化論好得多，因爲後者正是主張保存中國舊文化中的主要部分，尤其是只有捨棄一些偶然的部分，而附塞了中國文化的進步發展之路。也比全盤西化論高明得多，因爲全盤西化論者是連歐州中世紀文化與近代文化的區別，連希特勒與孟德斯鳩的區別都不重視的，以爲要西化，就該把巴力門和修道院一起都搬來。而新事論的著者則確定地說，西洋化這名詞不妥，應該說是現代化，中國不是要西洋化而是要現代化，不是要變成和歐西國家的文化一模一樣，而是要變成和歐西國家同屬於一個文化類型。——這說法顯然也是比較正確的。

這還是概括的說法，具體地說，所謂「現代化」到底包含怎樣的內容呢？這從本書第三篇「辨城鄉」，第四篇「說家國」中可以看到。中國必須從「生產家庭化底文化」轉變爲「生產社會化的文化」，然後中國才能在世界範圍內從「鄉下人」的地位進步爲「城裏人」的地位，這便是著者所說的現代化的意義。在這裏，著者所採用的說法，對大家雖然是很陌生，但不可否認的，著者是用他自己特殊的用語和說法，說出了中國人民近六十年來自覺地在不斷鬥爭中所爭取的目標：民族的獨立和民主的建立。照著者自己的說明，所謂不再做鄉下人就是不再停留在殖民地、半殖民地的社會和文化中

的意思，所謂脫離生產家庭化的文化也就是不再停留在封建、半封建的社會和文化中的意思。

這本是十分清楚的事。只要有良心肯看事實的人都應該看得出，中國文化之所以落後，在基本上就是因爲一個半殖民地半封建社會所受到的種種障礙。那麼踢開這些障礙就是解決一切問題的前提，改變半殖民地半封建的舊的狀態就是中國走向自由之路的始點。本書著者雖沒有用一般社會科學所用的術語，但他是說出了這個眞理的，而且他的獨特的說法，在有些地方是顯得非常生動的。

著者在這裏表現出了他的理論的特色，他不去參加那種尋覓一些空洞的標準來區別中西文化的徒勞的努力，而從根本上看出這種區別是由於不同的社會物質基礎——生產方法生產制度。他說：

「產業革命使人捨棄了以家爲本位底生產方法，脫離了以家爲本位底生產制度。經過這個革命以後，人用了以社會爲本位底生產方法，行了以社會爲本位底生產制度。有了以家爲本位底生產制度，即有以家爲本位底社會制度，以此等制度爲中心之文化，我們名之爲生產家庭化底文化。有了以社會爲本位底生產制度，即有以社會爲本位底社會制度。以此等制度爲中心之文化，我們名之曰生產社會化底文化。」（頁五六）

由此，一切中西文化的異同問題都得相當清析。本書討論問題雖多，却能很謹嚴地構成系統，處處貫徹着統一的答案，這是不能不歸功於這個根本觀點的。

但是我們也不能不指出，著者在這裏的用語的含混，從而引起了的概念的模糊。所謂以社會爲本位的社會，照著者自己說，是有兩類的：

「生產社會化底社會亦有兩類，一是生產社會化而支配家庭化者，一是生產社會化支配亦社會化者，前者是普通所謂資本主義底社會，後者是普通所謂社會主義底社會」。

這段話，在一定程度內，是可以說的；但聯繫到前面著者對於社會生產方法的說明就不能不發生問題。按照著者的系統，社會主義的生產方法與資本主義的生產方法都屬於同一類型中，都是以社會爲

本位底生產方法，所謂支配形式不同誠然是對的，但支配形式何以會不同呢？倘不從生產方法中間，從何處可以找到解釋呢？資本主義的生產方法與社會主義的生產方法其實是根本對立的，因爲在前者的生產方法中包含着剝削關係，後者則否。但是「新事論」著者所說的生產方法則是和在生產過程中人與人的關係無關的，因此就只剩下了技術的意義。只有把生產方法解釋成生產技術，那麼才可以說，資本主義和社會主義屬於同一的生產方法類型中。但這種說法是不對的，因爲這既不能說明資本主義的生產方法，也不能說明社會主義的生產方法。

顯然的，這不是一個名詞之爭，不是一個不重要的問題。因爲誰要是把生產方法看做只是生產技術，誰就會把從一種生產方法向另一種生產方法的轉變，一種社會制度向另一種社會制度的轉變，看做只是改進生產技術的事情，並用到我們當前的現實中，就會把「中國到自由之路」看做只是生產技術的不斷的改進，認爲中國脫離半封建、半殖民地的方法就只是運用機器，建設工業。問題被單純化了，而問題也就解決不了。——「新事論」的著者正是這樣做的。

因此，「新事論」的著者輕視思想意識的改造在改造中國過程中的作用——於是他抹煞了五四運動（事實上，五四運動還不但是思想意識的改造的運動，這裏且不深論，就照本書所說明的範圍來講）。他又輕視政治改革的作用，——於是他低估了辛亥革命的意義。他所了解的中國到自由之路就是只來一次「產業革命」，而其內容就只是用機器，建工業，於是他引清末的洋務運動者爲同調，而

加以稱揚。

在本書中受到最酷烈的批評的所謂「民初人」就是指那些「要打倒孔家店，打倒吃人的禮教」「說女人應該學什麼娜拉」的人，無疑的，那就是指五四運動時候的人。在本書中備受推崇的所謂清末人，就是主張「中學爲體，西學爲用」的人，也很顯然的，那並不是指譚嗣同界限論的嚴又陵，著大同書的康南海，撰仁學的譚瀏陽，而只是指同光期間的張之洞等人。於是著者說：

「如果清末人的見解，是『體用兩橛』，民初人的見解可以說是『體用倒置』。從學術底觀點說，純粹科學等是體，實用科學技藝等是用，但自社會改革之觀點說，則用機器與實業等是體，社會之別方面底改革是用。這兩部分人的見解都是錯誤底，不過清末人若照着他們的辦法，辦下去，他們可以得到他們所意想不到底結果；民初人若照着他們的想法想下去，或照着他們的說法說下去，他們所希望的結果却很難得到」。（頁五）

這裏每一句話都是一半對的，一半不對的。「自社會改革之觀點來看，則用機器與實業等是體，社會別方面底改革是用」，這句話裏有一半是對的，因爲從社會的整個發展過程看，當然沒有相當程度的物質基礎——就是相當程度的機器的發展，則政治與文化上的民主改革是不可能的；但是這句話另一半是不對的，因爲把社會的一般的發展過程和社會的改革過程混同起來是不對的。機器實業的發展是漸進的，這漸進過程到一定程度不能不引起巨大的徹底的社會改革，這種改革雖有先行於它的經濟變革做基礎，但作爲這種改革的中心問題的却是政治上的變革。這正是因爲政治是經濟的集中表現，與舊的生產力相結合的舊生產關係是以舊的政治作爲保障而成爲僵化了的存在，阻礙着新的生產力。所謂社會的改革正是改變舊的政治，從而改變舊的生產關係，從而使新的生產力順遂地發展出來。由這意義上，無寧說，自社會改革的觀點看，政治的變革是體而社會底別方面改革却是用。同時

「清末人……可以得到他們所意想不到的結果」，這句話也有一半是對的，因爲「清末人」以爲他們僅僅開工廠，用機器而整個社會，政治制度，思想道德仍可一成不變，但不料星星之火，可以燎原，事實上，他們在生產力方面所進行的那些局部的變革却成了促起整個社會變革的一個因素。但這一句話也仍有一半是不對的，因爲說這句話的人以爲只要讓這批清末人按步就班地把實業漸漸地發展起來，不必用任何突變來「擾亂」他，則整個社會自然而然地就會變革過來。這說法是完全不合事實的。而其對「民初人」的批評也有一半是對的，一半是不對的，假如把五四運動和其前後的歷史關聯割斷起來看，則五四時人主張之錯誤或猶甚於新事論中所批評者；但若從整個歷史發展上來看，則五四運動的思想變革運動，正是截至當時經濟政治上的變革的反映，並且成爲了推動以後的經濟政治變革的一份力量。——這點却是新事論著者所未曾看到的。他以爲五四運動不僅對於中國向自由之路毫無幫助，而且發生了「使清末人的實業計劃晚行了三十年，此卽是說，使中國的工業化，晚行了三十年」的消極作用。

新事論的作者對於上述諸點，是從對的一方面出發的，但却越走越遠，越走向不對的那一方面去了。從而他以爲清末人的方向是完全對的，張之洞一班專制主義政權下的大臣們的錯誤似乎只在於他們沒有自覺到自己是在做着改造中國，使中國自由的偉大工作。他以爲現在的工作也無非就是「繼續清末人的工作」。却不知道，張之洞等的洋務運動在當時的帝國主義束縛與專制主義政治的壓束下已經走到了山窮水盡。李鴻章預備拿來辦海軍的經費不得不移用去做慈禧太后的生辰禮，用以建築頤和園，由此一例也就可以見得興實業，辦工廠在當時的政治社會關係不變的情形下是如何無前途的一件事！就從抗戰前後的許多辦工業者的實際經驗也可以說明，使中國從「鄉下人」地位，從半封建關係

下解放出來，並不是工業繼續發展的自然結果，而却是使工業能夠暢達地發展的前提。

新事論中不僅輕視五四運動，而且也輕視辛亥革命。他評論辛亥革命說：

「中國的辛亥革命是以種族革命始，而以政治革命終。我們在現在平心而論，清末當局在政治經濟文化各方面所行底政策，並不能說是全盤底不對。若果沒有所謂滿漢種族問題，如果當時底皇室是姓劉底，姓李底，姓趙底，或姓朱底，辛亥革命可以沒有，國家的組織中心不致崩壞，則中國的進步卽可少一番遲滯。」（頁一九九——二〇〇）

推翻了一個封建的專制王朝，使億兆生民開始從專制壓制下蘇醒過來、站立起來的辛亥革命，在馮先生看來，其意義却只是使中國的進步多了一番遲滯，是破壞了國家的組織中心！他所「平心而論」認爲滿意的滿清的政策，正是滿清政權爲抵消當時革命運動而施行的一點最低限度的在政治經濟文化上的改良政策，這在當時都沒有能使人民滿意，革命者更沒有上這騙局的當，却居然能使五十年後的學者認爲憑這就可證明滿清政權乃是一個值得維護的國家組織中心！而在本質上這乃是一個反動的專制政權，却似乎反而是不值得重視的事！假如在辛亥當時的人，以爲辛亥革命只有種族革命的意義，那是還可原諒的（就在當時，中山先生已經批評這種人了）。而在今日，仍作如此想法，却實在太奇怪了。難道我們可以說，中國在政治上是一個專制政體的國家還是一個共和政體的國家，對于中國毫無意義麼？

對近代史的這個翻案，我們敢斷然說是不合乎歷史的實際的。

清末人的洋務運動對歷史不是沒有意義的事，而它在歷史上的主要意義正是在於它給後來的政治與文化的變革開始準備下了物質的條件，並且由牠第一次實際證明了若不根本改革殖民地半殖民地的地位和封建專制主義的政治，工業的自由發展是不可想像的。因此在洋務運動之後，緊接着就是戊戌

改變；而這種由上到下的政治上的改良運動失敗以後，跟着又有辛亥革命；但辛亥革命又因革命的力量和其各方面强大敵人對比之下過分軟弱的原故不能完全成功，於是有五四運動，進行羣衆中的思想意識上的民主改造大運動，並從而發展出了民主政治的要求，確定了反帝反封建的要求；於是有五卅，有北伐大革命，一直到今日的抗戰。這一連串的運動正是一個接一個，一步緊一步的，向着「中國的現代化」，「向着自由的中國」的目標前進的過程。我們無法想像假如沒有辛亥革命，五四運動等等，而讓「清末人」的工作一貫發展下去，中國就會自由；正如我們無法想像，假如在五年前不爆發抗戰，只要和平地發展工業，中國就能自由一樣。

而且問題不僅是對歷史的估計。對歷史的估計，就是對實踐的態度。假如以爲中國過去除了「中學爲體西學爲用」派的工業建設以外，其餘一切都是毫無意義的事，那麼在實踐上當然就不能不把工業建設看做唯一的工作了。但是同樣的工業建設，在本質上却可以有種種差別：滿清封建統治者曾企圖舉辦一些工業，帝國主義也曾到中國來興辦工業，但照新事論中的意思，則只要工業發展下去，就能成爲產業革命，就能發生改造中國的效果，就能使中國自由。因此，今後的工業建設也就無非是清末人的工作的直接的繼續而已！而我們現在要使中國自由，也就只要努力去開工廠，興實業，政治問題不必管，思想意識的改造更不必管。（那麼，抗戰的勝利要不要呢？）——這是把我們的歷史何等地單純化了啊！這是把我們的現實任務何等地單純化了啊！

## 圖式的失敗

爲什麼會對於歷史的估價和當前實際的任務，形成這樣的誤解呢？我們不能不在這裏多說上幾

句。

第一，改造社會是全面的工作。固然從紛繁的頭緒中分辨出何者爲主，何者爲從，是必要的事，能夠看出在一切社會現象中生產方法，生產制度之決定意義，因而認定社會的改造在基本上就是生產方法的改造，這也是合於科學方法的。然而所謂生產方法不僅是表示人用什麼工具去工作，而且表示工具的主人是誰，並因人對工具的關係的不同而發生了人與人的關係——生產關係的不同。那麼，改造生產方法就必然不僅包含着改造生產技術以發展生產力的意義，而且包含着改造人與人間的生產關係的意義。照陶先生那樣以爲只要改變人在勞動中所使用的工具，不必有意地去改變人與人的關係，而結果一切會自然而然跟着改變，是完全不對的。

第二，事實並不能完全符合於陶先生所那樣機械地了解的圖式：「生產方法隨着生產工具而定，社會組織隨着生產方法而定，道德隨着社會組織而定」。（頁六六一）試把一輛最新式的耕種機器調到農村裏去，你看它的生產方法和社會組織變不變？人們固然可以說，這是因爲一輛機器的緣故，要是有很多很多輛在使用，當然一切就會變動。是的，這話我們承認，但爲什麼我們在農村裏至今不能使用很多輛的機器。是僅因爲我們沒有機器的緣故麼？是僅因爲沒有人會使用的緣故麼？當然不是，而是因爲我們的農村的生產關係和社會組織中有着阻止機器使用的因素。所以生產關係和社會組織若沒有相當改變，則新的生產技術（就是陶先生所說的生產方法）也就不能發揮作用。這難道不是很清楚的事嗎？爲什麼滿清王朝並不能真正使中國工業化起來？這並非因爲他是滿洲人，而是因爲他是封建關係中的統治者；爲什麼當時中山先生所提出的革命口號是建立民國，而不是單純的發展工業？那正是因爲滿清王朝那個「國家的組織中心」對於新的生產力，新的社會力量，是一種束縛，必須加

以打破，建立民主國家，才能使新的生產力獲得順利發展的環境，而實現新的生產方法。（至於辛亥革命的任務並未充分實現，那是另一問題。）我們絲毫不想否認生產技術改進所能起的作用，但這作用是有限度的，是一面的，牠只能促進生產力在一定程度內的生長，從而影響到生產關係，使生產關係不能不變動。政治上的民主化正是具有着使生產力在舊生產關係的束縛下解放出來的意義。所以不能以爲政治改革是因生產技術改革而自然而然地引起的，相反的，政治改革倒是生產技術的充分發展的必要前提。要改進技術，而對政治改革表示不關心，或認爲不必要，那是不對的。

第三，傅先生對「民初人」的批評，中心是說：他們「以爲人可以隨所意欲，願行什麼制度即行什麼社會制度」（頁六六），而不知道舊的思想意識道德也是在某種社會物質基礎上的產物。傅先生認爲五四時代說「吃人的禮教」是不對的，因爲禮教並非是因某種社會物質基礎而產生的。這種批評在我看來，至多只有一半是道着的。五四運動者不了解禮教產生的客觀根據，而幾乎完全歸因於人的感覺上，這是五四運動者的弱點。但是他們說禮教是吃人的，就從新的觀點來看，也仍是不可否認的。因爲禮教在封建社會中雖曾因社會的必要而產生，但這必要是對於封建統治者而言的，封建統治者利用禮教來在肉體與精神上迫害人民大衆。對於人民大衆而言，禮教正是吃人的猛獸。五四運動代表人民大衆而喊出了禮教吃人的口號，這正是他們的光榮。不過因爲他們對禮教的了解還不夠深切，因而他們的反禮教運動也不夠深入而其效力也不充分。我們今天更清楚地了解禮教的本質，那就應該更深入地推進反禮教運動。然而傅先生不然，相反的他似乎以爲找到一物存在的原因即是證明其爲合理的存在，於是就不應該反對他。

固然，傅先生並未明白表示，應該維護舊思想、意識、道德的存在。他只是說，我們不必去反對

它們，因為只要在「生產方法」發生改變時（就是在機器大量使用，工廠充分發展時），這一切自然會隨之更變。在這裏，馮先生也是拿對於社會發展的總方向的圖式來代替具體的社會改造的實踐。事實上，社會的意識與思想的發展不是那麼完全被動地受支配於社會物質生活的發展的。常常在新的物質生活尚未充分實現之前，新的思想意識已經開始和舊的思想意識搏鬥而促起舊的物質生活與舊的思想意識的崩潰；也常常在新的物質生活已經實現的時候，舊的思想意識依舊頑固地殘存着，成為新的物質生活與新的思想意識向前發展的障礙。因此，在整個社會改造事業中，思想意識的鬥爭必然要配合着物質生活的改造而成為一個獨立的陣綫，放棄這一面的戰鬥，實際上就無異於維護舊的思想意識道德的存在。

近兩年來，國內有一種存心壓低五四運動的價值的風氣，這種風氣也不僅只是對歷史的一種「麻木」評價，而且更反映着對實踐的一種「新」態度——就是否認了在今日的實踐中對於舊思想意識進行改造的必要。在這方面，我們不能不說，馮先生是理論上的先驅者。他不僅否定了五四運動，甚至於否定了辛亥革命，這也就是根本否定了在政治與思想意識上求改進的必要。而他所找到的理論根據却不過是些空洞無意義的圖式。以為單純生產技術的改造，就自然而然地能促起全社會的改造，這主張其實是早已經在歷史的實踐中被否定了！

## 守舊與革新

但在新事論中究竟是主張，從一種生產方法，生產制度，社會制度，以至道德觀念等變到另一種

生產方法，生產制度，社會制度，以至道德觀念的。這和絕對的守舊論，走馬燈的歷史觀比起來，在基本上仍是更進步的。因此在「判性情」一章中對「民族性」與「國情」的解釋有很多獨到之處。他否認不變的民族性，認爲「普通有些人所說的人性，是習而不是性」；他認爲，性是會在社會環境變動時改變的，是可以有新性增加的。他以爲「國情」也不是什麼神秘的東西，「試把某一國或某一民族的歷史，於某一時截住，他的歷史，在此時以前者即是他的國情」。因此國情也是隨時變更的。依照這種說明，就根本堵住了用民族性特異——國情不同爲理由而拒絕革新的說法。

而所謂歷史的變革，就是在舊情的根據上發展新性。這既不否定國情的作用（就是現實的歷史條件的作用），也不否認獲得新性的可能與必要。我們認爲這是科學的見解。但是更進一步，「新事論」作者卻遇到了舊情與新性的矛盾，而無法越過。

這話是對的：「一個社會如有一新性，其有新性，雖在一方面不根據舊情，但在又一方面，亦須根據舊情」。（頁一七四）但是在新性與舊情的兩方面中，我們把發展新性看成主導的呢？還是把根據舊情看做是主導的呢？這實在是不容含糊的問題。

當新事論著者說：「一國或一民族在某種情形下必需有某種新性，否則此國家或民族即不能存在，而此種新性，又非用革命不能得到，則革命雖痛苦，亦是不得不有底」的時候，他是把主導的方面置於發展新性的一方面；雖然就在同時，他又承認，因爲新性不合舊情，故「守舊者之反對任何改革，並不是沒有理由的」，這已經是在自己的立足點上作了某種讓步了。我們應該承認，只有從守舊者自己的利益觀點上，反對改革是有理由的，但對於革新者，舊情對他並不合適，新性對他才是合適的，所以反對改革的理由是一點也沒有的。

但是一到「釋繼開」的一篇中，着重點就驟然地從發展新性方面徹底轉到依據舊情方面了。這由原文中所舉的用以說明其理論的實例來看，便可知道。

上面我們已經指出過，本書對于辛亥革命是以爲它除了種族革命的意義以外，並無價値。在這裏我們可讀到他對於這點的解釋：

「就其是中國近代化所經底步驟說，這個革命是開來；就其是明末清初以來漢人恢復運動的繼續說，這個革命是繼往」。(頁一七七)「不過在建立民國這一方面，辛亥革命在舊情方面，沒有充分根據。辛亥革命後來完全成爲政治革命。不過這個政治是跟着種族革命來底，是種族革命帶過來底。它本身的背後，並沒有實力，至少是沒有充分底實力。……沒有實力或沒有充分實力者，在政治上不能有什麼功用」。(頁一七九)

在這裏，我們看到，馮先生是以爲因爲在辛亥以前已有反滿運動，故辛亥革命作爲種族革命是繼往的，有舊情的根據的，所以他也就有開來的作用，是現代化之一步驟。而辛亥以前並無建立民主國家的運動，故辛亥革命作爲政治革命是無舊情根據的，亦不能對發展新性有什麼作用，所以是不必要的。

但是民主政治的提出在辛亥革命的當時完全是「不合國情」的嗎？在當時，封建專制帝國已腐敗到證明自己無法照舊統治下去了，農民自發的太平天國運動中已經表現出了向民主政策的傾向，在國外華僑的經營和國內的最幼弱的工業建設中已有着新社會力量的萌芽，從歐洲傳來的民主思想已開始動盪着智識分子的腦袋——這些難道不足以作爲一個民主運動的政治革命的現實的根據麼？假使在這樣情況下爆發的辛亥革命還算不得有舊情的根據，那就只能主張，必須等到新的一切已在舊的機體中完全成熟了，然後才能進行改革，但假若這樣打算，那就根本談不到什麼革新了。

我們當然不反對，發展新性要對舊情有相當根據。但是「根據舊情」只是要顧到現實的條件，而

不是要找在舊情中已經成熟了的東西。新的事物不可能是已經成爲一個完成的東西隱藏在舊的東西之中，而常常只是被壓制在舊事物機體之中的一些零碎的新的要素。革舊創新正是要打碎這舊機體，使新事物的要素獲得順遂的發展，而長成爲一完成的東西。假如在辛亥革命時的人抱着像馮先生的觀念，那麼他們爲了「根據舊性」一定是在推翻滿清之後另立一個姓趙姓王的人（當時有現成的姓袁的人）來做皇帝，而那樣一來，辛亥革命對於中國的現代化還能有什麼「開來」的作用呢？辛亥革命對於中國的現代化，具有開來的作用，並不只是因爲他推翻了滿淸，而且因爲他建立了民國，在今天還來否認這一點豈不是太奇怪了麼？

新事論著者給現代史中的常識翻案，正是以表明他已經不自覺地採取了把根據舊情當做前進的主導面的觀點了。

作爲這種觀點的理論基礎的，依舊是他的機械的經濟決定論的圖式。他說：「所謂民主政治，即是政治的社會化，政治的社會化必在經濟社會化底社會中才能進行」。（頁一七九）這就是說，一個社會必須充分工業化了，換句話說，就是在經濟上充分資本主義化了，然後來談民主政治，才算得有舊情根據，就這國家而言，才算合乎國情。所以他又說：

「一種新經濟制度，在其完全實行以後，雖必引起人的思想以及社會制度的諸種變動，但於其初行時，則並不先需要此種變動。生產社會化的開端，始於工業。工業是一個相當進步底社會中所已有底。新式的工業與舊式的手工業，所差在于規模的大小，及技術的優劣。所以所謂生產社會化的開始，不過是生產技術的改良，至於將來所要引起底各方面底變動，則是以後底事。」（頁一八六）

眞是簡單得很。於是所謂社會的革新就「不過是」把原來已有的舊式工業在規模上擴大一些，在技術上改造一些而已。至於一切政治制度，社會制度，思想意識都一概照舊好了。因爲那是以後自然

而然會跟着變革的。

旣然這樣，新事論著者當然可以和主張中學爲體，西學爲用的人拉手。他說：

「假如所謂中學爲體，西學爲用者，是說組織社會的道德是中國人所本有底，現在所須添加者是西洋的知識技術工業，則此話是可說的。我們的新事論的意思，亦正如此。」（頁二二八）

這一段話是當作全書結論而寫着的。讀到這裏，恐怕所有的讀者都不能不爽然若失的罷。著者曾主張道德意識是隨社會物質基礎的變化的，現在却又出現了一種不變的組織社會的道德，著者曾說，在中國舊文化中其主要的是我們所當去的，而現在却是中學爲體，著者預約指示我們一條中國向自由之路，而現在却使我們知道，原來就是五十年前張之洞的道路！

一九四二年十二月